GEORGE SANTAYANA

EL EGOTISMO EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

EDICIONES IMÁN

GEORGE SANTAYANA

EL EGOTISMO EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

EDICIONES IMÁN
BUENOS AIRES

Traducido del inglés
por VICENTE P. QUINTERO
Profesor en filosofía

PRINTED IN ARGENTINE

Derechos reservados para todos los países de habla española.
Queda hecho el depósito que previene la ley 11723. Copyright by
EDICIONES IMÁN — BUENOS AIRES

Se terminó de imprimir el 12 de Septiembre de 1942 en la Imprenta de F. y M. Mercatali. Buenos Aires.

NOTA DEL TRADUCTOR

El nombre de George Santayana es ya conocido del público de habla española, aunque no en el grado que merece por la calidad de su obra. Por ello nos complace aumentar su difusión con la traducción de este libro, el cual, si bien obra de crítica, revela sus espléndidas dotes de pensador.

En nuestro trabajo nos hemos guiado por la norma que creemos fundamental para la versión de obras filosóficas: la fidelidad al concepto. Ello sin omitir el debido cuidado de la expresión, tanto más tratándose de Santayana, excelente escritor en lengua inglesa. Pero las sugestiones de la forma, en las que consiste esencialmente el mérito de las obras literarias, no pueden ser trasladadas de un idioma a otro, y por esto, además de otras razones, sería impropio erigirlas en valor decisivo de las traducciones de libros filosóficos: ese valor estará siempre en el rigor mayor o menor con que se ha conservado el pensamiento del autor.

NUEVO PREFACIO

Después de haber permanecido olvidada esta pequeña obra durante más de veinte años, parece a los editores llegado el momento oportuno de presentarla nuevamente al público. Aunque pasaba por un libro de la guerra, era realmente filosófico, y quizá anticipado en cuanto a la intención política. Lo que se llama ahora ideología no era aún cosa corriente en la política inglesa o estadounidense, y el criterio de mi crítica pertenecía a una *philosophia perennis* que nadie deseaba escuchar en aquellos satisfechos días de progreso. Esperaba que la tensión de una guerra tan terrible sacudiría aquel optimismo, suscitando el interés por los fundamentos del idealismo, el moralismo y el absolutismo humano en general; pero fuí bastante defraudado. Se tenía la convicción de que la conducta había de ser simplemente buena o mala con exclusión de todas las teorías y caracteres personales, y una vez pasada la tormenta, la gente pensó en vivir exactamente como antes. A muchos les parecía que me estaba aprovechando indignamente del resentimiento público contra los actos particulares del Gobierno alemán, a fin de justificar mi prejuicio hacia la filosofía alemana. Pocas personas habían leído

realmente los autores germanos a los que me refería o podían ver el cuidado e incluso la simpatía con que estaba compuesta mi breve interpretación, y de estas pocas, algunas de las más competentes se sintieron, quizá, heridas por mi crítica y encontraron más fácil echarla a un lado que discutirla. Sólo podían tener el sentimiento muy profundo de que no estaba atacando algo exclusivamente alemán sino más bien el predominio universal de la voluntad y la ambición en el hombre, afirmándose contra su finitud. ¿No estaba negando secretamente la supremacía del espíritu en el universo? En todo caso, no sería mi pluma un tanto retozona, estaban seguros de ello, la que podía proponerse algo digno de consideración sobre tema tan sagrado.

Estoy seguro de que mis objeciones a la filosofía alemana no pueden ser llamadas prejuicios, puesto que siempre he deseado vencerlos y comprender esta filosofía, como cualquier otra, desde el interior de ella y con espíritu de simpatía. No dudo de que he fracasado en muchos puntos, puesto que las facultades humanas son limitadas y es imposible superar completamente la parcialidad del temperamento y de la tradición. Ni es moralmente deseable obrar así. Sea como fuere, allí está la verdad plena para ser contemplada y descrita desde todos los ángulos, y no a fin de ser aumentada o disminuída por la aprehensión incidental, al par que esta aprehensión se hace más justa y menos engañosa cuando se admite cuán parcial y poética ha de ser. Ahora bien; estas páginas están penetradas de una evidente animosidad, cuyo desahogo me era placentero. Había vivido irritado durante varios años bajo la presión de un estirado idealismo académico, importado de Alemania; se le profesaba como la in-

evitable filosofía del día, pero estaba seguro de que la aurora del siguiente la disiparía. Además, la guerra se desenvolvía en una densa atmósfera bélica, y aunque yo fuí legalmente neutral durante toda la lucha, mis simpatías estaban entusiastamente empeñadas en favor del lado anti-germano. Vivía en Inglaterra; estaba lleno de admiración por la sencillez y firmeza del espíritu británico bajo la prueba y también sentía el contagio del sentimiento prevaleciente en los Estados Unidos, donde había pasado la mayor parte de mi vida. Hay frases en este libro que revelan estas influencias accidentales y algunas alusiones locales a los acontecimientos de la hora. No debo repetirlas ahora, sino dejarlas inalteradas, a fin de que el texto pueda permanecer absolutamente como fué escrito y para que no pueda haber sospecha de sentimientos o profecías reeditados después del acontecimiento. Sólo añado, en un Postscriptum, algunas reflexiones ulteriores sobre la naturaleza del egotismo y de los conflictos morales que inquietan al mundo.

G. S.

Cortina d'Ampezzo, Agosto de 1929.

PREFACIO A LA EDICION ORIGINAL

Este libro es uno de los muchos que la actual guerra ha producido, pero es el fruto de una larga gestación. Durante más de veinte años, mientras enseñaba filosofía en la Universidad de Harvard, tuve continuamente ocasión de leer y discutir la metafísica alemana. Desde el comienzo revestía a mis ojos una forma más bien sospechosa. Bajo sus oscuros y fluctuantes principios sentía que algo siniestro se incubaba, algo a la vez falso y agresivo. Me parecía un método forzado de especulación, que producía mayor confusión de la que había, y calculado principalmente para permitir a los materialistas prácticos llamarse a sí mismos idealistas y a los racionalistas seguir siendo teólogos. Al mismo tiempo el temor de que sus secretos pudieran escapárseme, puesto que por sangre y tradición estaba, quizá, impedido en la cuestión, me incitaba a desplegar grandes y prolongados esfuerzos para comprender lo que me producía tanta perplejidad. Deseaba ser tan claro y justo con ella como me fuera posible; en verdad, más claro y justo de lo que ella era consigo misma.

Por lo demás, la filosofía alemana no constituyó nunca

mi principal interés, y, francamente, escribo como un extraño, sin pretensiones profesionales, usando simplemente mi razón común en presencia de las pretensiones expuestas por otros a una autoridad lógica y a una supremacía espiritual que están lejos de poseer.

El lector enterado de las escuelas filosóficas alemanas queda, pues, libre de continuar la lectura. Mi objeto no es repetir sus argumentos familiares en su forma habitual ni refutarlos; mi propósito es describirlos en forma inteligible y juzgarlos desde el punto de vista del lego y de sus intereses. Para los que desean estudiar la filosofía alemana, los autores originales están a la mano: todo lo que quisiera darles aquí es la fragancia de la filosofía alemana que ha herido nuestro olfato. Si el lector ha sentido algo de este olor, tanto mejor: nos entenderemos entonces mutuamente. La función de la historia o de la crítica no es reproducir pasivamente la materia de su estudio. Es suficiente un mundo real con un sólido cuerpo de filosofía alemana. La reflexión y la descripción son cosas sobreañadidas, cosas que deben ser más elevadas y más selectas que aquello sobre lo cual funcionan. Hay ecos de la realidad en la esfera del arte, esquemas que pueden alcanzar toda la verdad apropiada a ellos sin disfrazar sus limitaciones creadoras: su esencia consiste en ser símbolos intelectuales, a la vez indicativos y originales.

El egotismo –subjetivismo en el plano del pensamiento y voluntarismo en la esfera moral–, que constituye el alma de la filosofía alemana, en manera alguna es una cosa gratuita. Es una expresión genuina de la situación patética en que se encuentra todo animal sobre la tierra y toda inteli-

gencia en el universo. Es una inevitable e inicial circunstancia de la vida; pero, como todo accidente material, es cosa de la que hay que apartarse y desestimar tanto como sea posible. La perversidad de los alemanes, la puerilidad y sofistería de su posición, consiste solamente en glorificar lo que es un impedimento inevitable y en señalar el tiempo de permanencia en un sitio terreno, del cual el espíritu del hombre –a lo menos interiormente– está llamado a volar.

Este glorificado y terco egotismo, que miles de pruebas personales y técnicas me habían revelado desde mucho tiempo en la filosofía alemana, podría ahora, según pienso, ser evidentes en todo el mundo. No es que los filósofos alemanes sean responsables de la guerra o de la recrudescencia del fanatismo colectivo que la preparaba de lejos. Ellos compartían simplemente y justificaban en forma profética ese espíritu de intransigente autoafirmación y de vanagloria metafísica que la nación alemana está llevando ahora a la acción. Es cosa terrible tener una religión falsa, tanto más terrible cuanto más profundas son sus fuentes en el alma humana. Como muchas religiones falsas antes que ella, ésta que ahora inspira a los alemanes ha realizado un doble ataque a la humanidad: uno con el arma secular y otro por medio de solemnes aseveraciones y sofisterías. Este ataque, aunque sus métodos ocasionales puedan ser dudosos, ha sido lo bastante osado y honesto en principio. Ha sido como aquellos que todos los conquistadores y todos los fundadores de religiones militantes han llevado a intervalos contra la libertad o la razón. Y el resultado será, sin duda, el mismo. La libertad puede ser mutilada, pero no suprimida; la razón puede ser doblegada, pero no domada. La agresión perversa debe ser

repelida, si es posible, por la fuerza de las armas; pero fallando ésta, será anulada con el tiempo por la indomable resistencia moral que razas más maduras y más ricas en sabiduría pueden desplegar con buen éxito contra la ruda voluntad del conquistador.

G. S.

1916.

Capítulo I

CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFIA ALEMANA

Lo que en estas páginas propongo llamar filosofía alemana no es la misma cosa que la filosofía desarrollada en Alemania. La religión de los alemanes es extraña a ellos, y la filosofía asociada a la religión antes de la Reforma, y desde entonces en los círculos católicos, es un sistema originario del remoto Imperio Romano. Su irreligión es también extranjera; las escuelas escépticas y científicas que han logrado notoriedad en otros países han echado raíces igualmente en Alemania. De este modo, si ponemos a los católicos y a los protestantes anticuados a un lado y a los materialistas (que se llaman a sí mismos monistas) en el otro, descubriremos probablemente que la mayoría de los alemanes inteligentes mantenían concepciones que la filosofía alemana propia tiene que despreciar completamente, y que esta filosofía parecía tan extraña a ellos como a otros pueblos.

En efecto, en Alemania ha surgido una filosofía original y profunda, tan distinta en espíritu y método a la

filosofía griega y católica como ésta de los sistemas indos. La gran característica de la filosofía alemana consiste en ser deliberadamente subjetiva y en limitarse a la articulación de la autoconciencia. El mundo entero aparece en ella, pero a cierta distancia; es concebido y aceptado meramente como una idea forjada en la conciencia, según principios derivados de las partes más subjetivas y personales del espíritu, tales como el deber, la voluntad o los elementos del pensamiento. La dirección en la cual es profunda la filosofía alemana es la dirección de la interioridad. Sea cual fuere lo que pensemos de su competencia en otras materias, explora el yo —por desamparada que sea la introspección— con extraordinaria aplicación y sinceridad. Al inventar el método trascendental, el estudio de las proyecciones y perspectivas subjetivas, ha añadido una nueva dimensión a la especulación humana.

La religión e irreligión foráneas de Alemania son incompatibles con la filosofía alemana. Esta filosofía no puede aceptar ningún dogma, pues su convicción fundamental es que no hay cosas existentes, excepto las imaginadas: Dios tanto como la materia es agotado por el pensamiento de él y es del todo inherente a este pensamiento. La idea de que el conocimiento puede *descubrir* cualquier cosa, o que cualquier cosa previamente existente puede ser revelada, es descartada completamente, pues no hay nada que descubrir, y aunque lo hubiere, el espíritu no lo alcanzaría; sólo podría alcanzar la idea que evocara de sus propias profundidades. Esta idea podría

ser, quizá, justificada y necesaria en virtud de sus raíces subjetivas en la voluntad o en el deber, pero nunca justificada por su supuesto objeto exterior, objeto con el cual nadie podría compararla jamás. La filosofía alemana no es más capaz de creer en Dios que en la materia, aunque tiene que hablar continuamente de ambos.

Al mismo tiempo este subjetivismo no es irreligioso. Es místico, sincero, entusiástico: posee todas las cualidades que dieron al protestantismo primitivo su fuerza religiosa. Es rebelde con la autoridad externa, consciente de la luz interior y de los deberes absolutos. Está lleno de fe, si por fe entendemos, no creencias definidas que se apoyan en pruebas inadecuadas, sino una profunda confianza en el instinto y el destino.

Sin embargo, esta filosofía más bien que religiosa es romántica. Acepta apasionadamente los designios sugeridos por el sentimiento o el impulso. En el *Fausto* y el *Peer Gynt* tenemos un eco poético de su inspiración fundamental, libre de componendas teológicas o de gazmoñerías académicas. Es la aventura de un espíritu indómito, impresionable e infantil, que ora hace de príncipe encantado, ora de egoísta ruin y vicioso; un rebelde y un entusiasta, aunque frecuentemente, además, un sibarita por vía de experimento; un hombre ansioso de experiencia, pero ciego a sus lecciones, de actitudes indefinidas con respecto a la naturaleza y desatinadas con respecto al deber, pero seguro de poder desempeñar el papel

de mago y poner el mundo al servicio de su voluntad y de sus necesidades espirituales.

La felicidad y la desesperación son igualmente imposibles con semejante temperamento. Su empirismo es perenne. No puede perder la fe en el impulso vital que expresa; toda su imaginación, ingenuidad y osada filosofía son bordaduras que traza sobre una oscura experiencia. No puede tomar con mucha seriedad los hechos externos, que sólo son símbolos de sus propios impulsos insondables. De manera similar razonarían los animales puestos a pensar. El lado justo y humilde de la filosofía alemana —si podemos conferirle virtudes por las que se muestra profundamente indiferente— es que acepta la total relatividad del espíritu humano y se complace en ella, tanto como podríamos esperar que las arañas y las marsopas se complacieran en su peculiar sensibilidad, sin hacer vanos esfuerzos para atisbar a través de las rejas de su prisión psicológica.

Esta clase de agnosticismo en tono menor es notable en la *Crítica de la Razón Pura*. En un tono mayor reaparece en Nietzsche, cuando proclama la preferencia de la ilusión a la verdad, y expresada con mayor acento místico penetra en los pensadores intermedios. Cuanto más profundos son, tanto más contentos e incluso encantados se sienten en no considerar otra cosa que sus propias creaciones. Su teoría del conocimiento proclama que el conocimiento es imposible. Conocéis sólo vuestro llamado co-

nocimiento, el cual nada conoce, y estáis limitados a la autobiografía de vuestras ilusiones.

Los alemanes expresan esta limitación de su filosofía con el término idealismo. En varios sentidos merece este nombre. Es psicológicamente idealista en cuanto considera la vida mental como sin fundamento ajeno a ella misma y comprendiendo todo lo que es (*as groundless and all-inclusive*) y niega la existencia de un mundo material, excepto como idea necesariamente forjada en la mente. Es idealista, además, en cuanto coloca detrás de la experiencia un fondo de conceptos y no de materia; un espectral armazón de leyes, categorías, principios morales o lógicos para constituir el contrafuerte y el esqueleto de la experiencia sensible y prestarle alguna substancia y significación. Es, asimismo, idealista en moral en cuanto aprueba la busca de los objetos inmediatos de la voluntad, sin mirar a un lado o reconocer las consecuencias. Estos objetos inmediatos son los ideales, en tanto que la felicidad o cualquier satisfacción fundada en el renunciamiento y el compromiso parece a estos intrépidos filósofos la finalidad de una mente degradada y calculadora. La palabra idealismo, usada en este sentido, no debe extraviarnos: indica simpatía por la vida y sus pasiones, particularmente las relativas al saber y a la política, y no expresa ningún disgusto por los bienes o procedimientos materiales. La imaginación moral de los alemanes se encuentra en su etapa inicial o dogmática, no en la segunda

o crítica. Está enamorada de la vida más bien que de la sabiduría.

Hay, pues, un sentido del término idealismo —el sentido original— del cual esta filosofía nada conoce: el sentido platónico y poético en el que el ideal es una cosa *mejor* que el hecho. El idealista platónico es el hombre tan aferrado, por naturaleza, a la perfección, que ve en todo, no la realidad, sino el ideal perfecto que la realidad sugiere y malogra. Lo que Hegel en verdad hizo fué trazar una imagen borrosa de las cosas, de acuerdo con la cual pensó su esencia ideal; pero ésta era más fea y temible que las cosas mismas. El idealismo platónico exige una capacidad de contemplación desinteresada, una fantasía incandescente que salte de las cosas sensibles a los fines de la belleza y el anhelo. Desprecia la tierra y cree en el cielo, forma de religión la más odiosa para los alemanes, que consideran esta clase de idealismo, no sólo quimérica, sino un tanto impía, pues su propia religión asume la forma de piedad y afecto hacia todo lo rústico, imperfecto y progresivo. Ansían alcanzar lo inasequible y dar con lo imprevisto. Este deseo romántico está íntimamente unido a su inclinación por lo pintoresco y enfático en las artes plásticas y por las emociones fugaces y desbordantes de la música. Sin embargo, su idealismo es una religión de lo existente. No rechaza nada de la experiencia diaria de la vida ni busca más allá de ésta algo esencialmente diferente. Bajo la atrayente palabra de progreso, lo que estos idealistas aprecian sinceramente es el goce vital de

lo transitorio; y generalmente el goce de esta realidad transitoria consiste mucho más en desprenderse de su estado presente que en alcanzar uno mejor. En efecto, sufren y luchan continuamente y, por un curioso y profundo instinto animal, abrazan y santifican esa lucha interminable cuanto más los destroza y azora, declarándola valerosamente absoluta, infinita y divina.

Tal es, en resumen, la filosofía alemana, por lo menos tal como podría ser descrita si toda exposición clara de ella no fuera necesariamente una falsificación de la misma, puesto que una de sus principales características, sin la cual se disiparía, es la ambigüedad. No podéis sostener que el mundo natural es producto de la mente humana sin cambiar el sentido de la palabra mente y de la palabra humano. No podéis negar la existencia de una substancia sin convertir en substancia aquello con lo cual la substituís. No podéis identificaros con Dios sin afirmar y negar a la vez la existencia de Dios y de vos mismo. Cuando habláis de una cosa como la conciencia de la sociedad jamás tenéis que decidir si significáis la conciencia que los individuos tienen de la sociedad o una conciencia imaginaria que la sociedad debe tener de sí misma: el primer sentido inutilizaría vuestra elocuencia y el segundo revelaría vuestra mitología.

Lo que en todas estas anfibologías está implicado no es meramente un cambio del vocabulario, ese uso variable que el tiempo trae consigo. No; sólo la persistencia de las viejas significaciones da ocasión a las afirmaciones que

las cambian e identifican con sus opuestos. Por esto en todo el trayecto de estas especulaciones tenéis que permanecer en la incertidumbre acerca de lo que precisamente estáis hablando. Un pensamiento indeciso, especioso y vago tiene que arrastraros como en una corriente. Vuestro escepticismo no debe trastornar vuestro sentido común; vuestra conducta no debe expresar vuestras opiniones radicales; una especie de inspiración debe sosteneros en majestuoso progreso a través de una incoherencia perpetua. Tenéis que pensar siempre, no de la cosa sobre la cual pensáis, sino de vos mismo o de "alguna cosa superior". De lo contrario, no podéis vivir esta filosofía o comprender su profundo sentido.

La mera existencia de este sistema, como de cualquier otro, prueba que a veces se encuentra en la experiencia o en el lenguaje o en los problemas arduos del pensamiento un estímulo para idearlo. No es que necesite alguna solidez a causa de esto. La filosofía alemana es una especie de religión, y, como otras religiones, puede ser capaz de asimilar una gran dosis de sabiduría, en tanto que su fundamento principal es un desatino. Este mismo desatino fundamental no carece de bases plausibles. Hay suficiente motivo en una sola visita a un manicomio para afirmar que el espíritu no puede conocer más que las ideas que crea; sin embargo, la afirmación es falsa, y semejante escepticismo fácil pierde de vista la esencia del conocimiento. Los espíritus más diferentes, puesto que no se observan a sí mismos, pueden mirar el mismo objeto.

Unicamente el maniático fija la vista en sus propias ideas, se confunde en sus percepciones, las proyecta en sitios equivocados y considera los objetos circundantes en forma diferente de lo que son. Pero las percepciones tienen originalmente objetos externos; expresan una reacción corporal o alguna preparación para tal reacción. Son informaciones. La marsopa y la araña no están encerradas en su autoconciencia; por extraño que pueda ser para nosotros el lenguaje de sus sentidos, conocen el mar y el aire que conocemos nosotros y tienen que hacer frente a los mismos cambios y accidentes que afrontamos —e incluso tienen que encontrarse con nosotros, a veces, con gran sentimiento suyo—. Su saber no termina en un conocimiento de ese su lenguaje sensorio, sea cual fuere, sino que se eleva con la significación de ese lenguaje y saluda las fuerzas que afronta en la acción, y que también afrontamos nosotros. Cuando se enfocan esas fuerzas a través de los lentes y velos de los sentidos, surge el conocimiento; y detener nuestra atención en esos velos y lentes y decir que son todo lo que conocemos, es falsificar los hechos, lo cual no es del todo honesto. Si hiciéramos realmente esto, ocultaríamos el primer acto de la inteligencia y nos convertiríamos en idiotas artificiales. Sin embargo, esta sofisticación es el principio fundamental de la filosofía alemana (tomado, en verdad, de fuentes no alemanas) y constituye la tesis que se supone demostrada en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant.

Capítulo II

LA HERENCIA PROTESTANTE

El pueblo alemán, según Fichte y Hegel, está llamado a ocupar, por el plan de la Providencia, el lugar supremo en la historia del universo.

Una breve consideración de esta creencia nos conducirá, quizá, con más seguridad al corazón de la filosofía alemana que los habituales y arduos acercamientos a ella por medio de la llamada teoría del conocimiento. Esta teoría del conocimiento es una maraña de equívocos; pero aunque fuera exacta, sería una cosa técnica, y el lado técnico de una gran filosofía, por interesante que sea en sí mismo, difícilmente determina nunca sus conceptos esenciales. Estos son sacados más bien de los instintos o tradiciones que la técnica del sistema está destinada a defender; o, por lo menos, deciden cómo será aplicada e interpretada esa técnica.

Desde el momento en que oímos mencionar a Fichte y Hegel un plan providencial del mundo, inferimos que en su concepción la historia de las cosas no es infinita y

perpetuamente varia, sino que tiene una trama conclusa como una obra de teatro en la cual una nación (la mismísima a la que pertenecen estos filósofos) tiene el puesto central y el papel principal, y percibimos en seguida que la suya es una filosofía revelada. Es la heredera del judaísmo. Nunca habría podido formarse por la observación libre de la vida y la naturaleza, como la filosofía de Grecia o del Renacimiento. Es la teología protestante racionalizada. El elemento de fe religiosa, en el sentido protestante de la palabra fe, es esencial a ella. En cuanto al testimonio de la tradición, incluso el testimonio de los sentidos, puede ser tan escéptica como quiera. Puede reducir la naturaleza y a Dios a ficciones del espíritu; pero a través de su crítica de toda realidad quedará profundamente persuadida de que el espíritu que en ella inquiere y disputa es irrevocable y divino. Nunca reducirá todas las cosas, incluso el espíritu, a vagas e indóciles apariencias, como podría hacerlo un idealismo libre. Empleará su escepticismo para convertir todas las cosas en ideas, a fin de encadenarlas más firmemente a los intereses morales del pensador. Estos intereses morales, por humanos y conmovedores que puedan parecer al extraño, los exaltará desmesuradamente, declarándolos sin fundamento ajeno a ellos mismos *(groundless)* e inmutables; y nunca tolerará la sospecha de que no todas las cosas podrían auxiliarlos.

Por el mismo dogma de Fichte y Hegel podemos saber que en el plan del mundo, como esta filosofía revelada

lo concibe, las principales figuras no son individuos, como el Criador, el Redentor y el alma individual, sino las naciones y las instituciones. Es de la esencia del protestantismo y de la filosofía alemana el que la religión abandone gradualmente sus personajes sobrenaturales y sus reconfortantes esperanzas personales y el ser absorbida en el deber de vivir varonil y escrupulosamente la vida convencional de este mundo. No toda la vida del mundo, sin embargo, puesto que las religiones alegres y muchas otras cosas alegres son excluídas o admitidas sólo como juguetes infantiles. En realidad, la religión positiva desaparece, tanto como la mundanalidad frívola, y queda únicamente una mundanalidad consagrada que es querida e impuesta como deber. Así como en el panteísmo Dios es puesto, sobre bases naturalistas, como una fuerza cósmica, en la filosofía alemana la piedad bíblica de los protestantes primitivos es secularizada y convertida en fervor patriótico y social.

La filosofía alemana ha heredado del protestantismo su gravedad e intención piadosa; también una tendencia a retener, para cualesquiera concepciones transformadas que pueda adelantar, los nombres de creencias antiguas. Por ejemplo, Dios, la libertad y la inmortalidad pueden ser convertidos finalmente en sus opuestos, ya que el oráculo de la fe es interno; pero sus nombres pueden conservarse junto con el sentimiento de que esos nombres expresarán ahora un objeto mucho más satisfactorio que el que originalmente representaban. Si pareciera que Dios se acer-

case más a nosotros y que morase en nosotros en forma de energía vital; si se probara que libertad significa personalidad; en fin, si la inmortalidad resultara idéntica a la infinitud del progreso humano, y si estos nuevos pensamientos nos satisfacieran y animaran como las fugaces ideas de Dios, libertad e inmortalidad satisfacieron y animaron a nuestros padres, ¿por qué no habríamos de usar esos nombres consagrados para nuestras concepciones nuevas e indicar así la continuidad de la religión en medio del cambio continuo de la ciencia? Este expediente no es siempre hipócrita. Era completamente sincero en hombres como Spinoza y Emerson, cuya adhesión a la religión positiva había cedido insensiblemente a una satisfacción medio mística, medio intelectual con el mundo natural, según lo concebía su fecunda imaginación. Pero, sincero o hipócrita, este hábito tiene la ventaja de lubricar las ruedas del progreso con ungüento sagrado. Facilitando el cambio, embota la conciencia del cambio y hace que las personas unan a sus nuevas opiniones sentimientos lógicamente incompatibles con ellas. La adhesión de muchas personas compasivas a la filosofía alemana se debe a esta circunstancia, pues la filosofía alemana no es compasiva.

La belleza y la angustia del protestantismo consiste en que abre mucho la puerta a lo que se encuentra más allá de él. Esta cualidad progresista la ha transmitido completamente a todos los sistemas de la filosofía alemana. No es que cada uno de ellos, como las primitivas sectas protestantes, deje de considerarse a sí mismo verdadero y con-

cluso; sino que, a pesar de sí mismo, sugiere alguna cosa futura. Tenemos, pues, que esperar que los elementos más conservadores de cada sistema provoquen protestas en la generación siguiente; y es difícil decir si semejante inconsecuencia es debilidad o simplemente lealtad al principio del progreso. Kant era puritano; veneraba la ley de lo justo como cosa inmutable y sagrada, quizá nunca obedecida en el mundo. Fichte era un poco más libre en su calvinismo; la ley de lo justo era la fuerza activa de toda la naturaleza y la vida, aunque pudiera haber sido revelada por una generación condenada y egoísta. Hegel era un luterano muy libre y superior; vió que la voluntad divina se realizaba de manera necesaria y continua en este mundo, aunque no pudiéramos reconocer el hecho en nuestros juicios morales insignificantes. Schopenhauer, hablando de nuevo por este juicio humano, se rebelaba contra ese optimismo cruel, y era un ateo indignado. Finalmente, en Nietzsche este ateísmo se torna triunfante; considera función del hombre instigar el movimiento de las cosas, por calamitoso que fuese, a fin de apropiarse de su fuerza indómita y ser por un momento la verdadera cresta de su ola.

El protestantismo no fué accidentalmente una reforma, por el hecho de hallarse con la iglesia corrupta; es esencialmente una reforma en cuanto que cada individuo tiene que reinterpretar las prácticas de la iglesia en su propio espíritu. Si las aceptara sin renovarlas a la luz de su experiencia religiosa personal, nunca tendría lo que el protes-

tantismo considera como religión viva. La filosofía alemana ha heredado esta característica; no es una ciencia acumulativa que puede ser transmitida ya hecha. Es esencialmente una reforma, una revisión del conocimiento tradicional, que cada neófito tiene que hacer por sí mismo, bajo pena de prestar sólo un servicio externo a la verdad trascendental y permanecer en el fondo irregenerado. Ser convertido es su principal tarea; tiene que refutar por sí mismo las concepciones naturales con las cuales él y todos los demás hombres han comenzado la vida. Y aun estas concepciones —como las tentaciones de Satanás— se forman de nuevo inevitablemente en cada generación, e incluso en el filósofo, entre un período y otro de meditación, de manera que siempre tiene que recapitular sus argumentos salvadores desde el comienzo. Cada nuevo idealista en cada uno de sus libros, a menudo en cada conferencia y cada capítulo, tiene que retroceder para refutar nuevamente a los mismos contrincantes domésticos —el materialismo, el naturalismo, el dualismo o como quiera llamarlos. A pesar de dar por muertos cada día tiene que declarar a estos enemigos, debe combatirlos otra vez en su alma al siguiente. De aquí su continua preocupación de no decaer o de que el mundo no lo olvide. Para conservar su libertad y su idealismo tiene que conquistarlos nuevamente. Esta filosofía es secundaria, crítica, sofística; mantiene una disputa perenne con opiniones inevitables.

El protestantismo, a pesar de su posición individual, deseaba volver al cristianismo primitivo. En este deseo era

guiado, en parte, por una fe convencional en las Escrituras y, en parte, por una profunda simpatía por la experiencia religiosa. La filosofía y religión alemanas están nostálgicas: desean ser completamente primitivas una vez más. Y realmente permanecen primitivas de espíritu y espontáneas, incluso en medio de la más engorrosa erudición, como una composición de Durero, donde la carne, el pescado y las aves llenan cada rincón, aun permanece primitiva, enigmática y pesada. Semejante espíritu ingenuo pero sobrecargado se pierde en la admiración de sus propias profundidades y riquezas; no obstante, es, en realidad, más bien impotente e inmaturo; no ha aprendido a seleccionar lo que basta o a satisfacerse con lo mejor.

La fe para los alemanes tiene que ser una convicción primitiva e irracional *(groundless)*, no un conocimiento creíblemente transmitido por otros cuya experiencia puede haber sido mayor que la nuestra. Incluso la filosofía no es concebida como una adaptación razonable a lo que ha podido descubrirse como constitución del mundo; es, en primera instancia, una crítica para disolver aquel supuesto conocimiento, y después, cuando la primitiva ingenuidad es felizmente devuelta, una apuesta o exigencia hecha más allá de toda evidencia, y con menosprecio de toda evidencia, obedeciendo a un impulso innato. Por supuesto, es habitual admitir, como concesión a los hermanos más débiles, que la experiencia, al fin, parecerá satisfacer esas exigencias y que ganaremos nuestras apuestas y nuestras luchas; pero la peculiaridad del principio,

tomado por la filosofía alemana del protestantismo, es que la autoridad de la fe es intrínseca y absoluta, mientras que toda corroboración externa de ella es problemática e inesencial a la racionalidad de sus postulados. En esto tenemos una característica fundamental de la escuela. Llevado (como rara vez sucede) a su conclusión lógica, conduce a la doctrina ultrarromántica y ultraidealista de que la verdadera noción de la verdad o del hecho es una ficción de la voluntad, forjada para satisfacer nuestro deseo de alcanzar en el pensamiento un punto fijo de referencia. En esta doctrina podemos ver la culminación de la rebelión protestante contra la meditación en la religión, contra la autoridad externa y contra el dogma.

El precepto protestante de examinar las Escrituras y el sentimiento de que cada hombre tiene que plantearse los problemas supremos por sí mismo, han contribuído al fervor con que la ciencia y la erudición son cultivados en Alemania. En ningún otro país existe un grupo de profesores tan numeroso, asiduo y (en medio de sus rudas polémicas) tan cooperativo, dedicado a todas las especies del saber. Pero como el motivo original era salvar el alma propia, ha sobrevivido a menudo una manera apologética y escolástica: la conclusión es prejuzgada y el egotismo ha aparecido también en la ciencia. No obstante ser el protestantismo favorable a la investigación y el saber, resulta casi incompatible con la claridad del pensamiento y la libertad fundamental de actitud. Si el propósito de

control no es político o religioso, es, al menos, "filosófico", vale decir, arbitrario.

Tenemos que recordar que la mayor parte de los "hechos" sobre los cuales se asientan las teorías son hechos referidos o inferidos, y que tales son *todos* los hechos de las ciencias históricas, puesto que los documentos y las fuentes tienen que ser primero declarados genuinos o espurios por la crítica filosófica. Allí las conjeturas y los métodos privados de inferencia determinan lo que será admitido como hecho, para no decir nada de la interpretación que se le debe dar. Por esto una obra de crítica bíblica u homérica, una historia de Roma o de Alemania se convierte a menudo en un pequeño sistema de filosofía egotista, propuesto y defendido con todo el fervor paternal y toda la convicción creciente con que un profeta defiende sus inspiraciones sobrenaturales.

La distinción entre Marta y María no es una distinción alemana: en Alemania el idealista extasiado está ocupado en muchas cosas, de manera que su acción tiende con facilidad a ser temeraria y su contemplación a ser perturbada. Sólo se considera el principio como espiritual; los ejemplos tienen que ser todos materiales y mundanos. No hay paradoja en el idealismo alemán cuando vuelve a la ciencia, el comercio y la guerra materiales en busca de nuevo campo de operaciones. Ninguna degeneración está implicada en semejante extensión de su vocación, especialmente cuando los otros ideales del Estado —el saber y el arte puros, la organización social— son seguidos al

mismo tiempo con igual ardor. La piedra de toque de un genuino idealista alemán consiste en poder olvidar y ocultar su felicidad personal en cualquier servicio que el Estado le indique desempeñar.

En comparación con esta fidelidad política, las opiniones variables de los hombres son todas indiferentes a la verdadera religión. No se trata aquí de *corrección* en la opinión o la conducta, puesto que para el idealista no puede haber modelo externo de la verdad, la existencia o la excelencia del cual pueda depender tal corrección. Las ideas son también experiencia real y no tienen un objeto ulterior de experiencia. El pensamiento es simplemente más o menos rico, elaborado o vehemente, como una composición musical, y más o menos consecuente consigo mismo. Es todo cuestión de profundidad y plenitud de experiencia, obtenida abriéndose el propio camino a través de esta imaginaria y hechizada existencia, cuya secreta finalidad consiste en servir al yo en su desarrollo. En esta filosofía a la imaginación sostenida se le llama conocimiento, a la ilusión coherente se le llama verdad y a la voluntad sistemática se le llama virtud.

Evidentemente, la única sanción o vindicación que semejante creencia buscará es la determinación de afirmarla de nuevo. La religión es aquí su propio cielo y la fe la única prueba de su propia verdad. Lo que se armoniza finalmente no es la experiencia por la cual han pasado las personas realmente, sino sólo los ecos de esa experiencia que suenan en el oído místico. La memoria

puede desempeñar también el papel de egotista. El subjetivismo puede dominar aún en el interior del sujeto y, en el momento de su mayor exaltación, hacerle substituir la idea que tiene de sí mismo por el pobre yo inconexo que era realmente.

Los filósofos alemanes han llevado al protestantismo más allá de sus límites. Han separado los dos ingredientes mezclados en las religiones tradicionales. Uno de estos ingredientes –la fe vital o confianza en sí misma de la voluntad animal– lo han retenido. El otro –las lecciones de la experiencia– lo han rechazado. A cuál elemento deberán aún dar el nombre de religión, si debe darse a alguno, es indiferente. Lo importante es que, llámesele religión o irreligión, deberemos saber a qué nos estamos refiriendo.

Capítulo III

EL TRASCENDENTALISMO

Fichte llamaba a Locke el peor de los filósofos, pero era ingrato con él, puesto que su propia filosofía estaba fundada en uno de los errores de éste. Fué Locke el primero que se propuso mirar en el interior de sí mismo para encontrar allí las propiedades genuinas del oro y de una manzana; y es claro que sólo la falta de perseverancia y valor le impidió encontrar el universo entero en el mismo amplio receptáculo. Este método de buscar la realidad dentro de uno mismo, cuando fué practicado con la debida perseverancia y valor por los alemanes, se convirtió en el método trascendental; pero hay que admitir que el pecho de los alemanes no era mayor que la región anatómica que Locke había intentado explorar, sino un punto de partida puramente metafísico, un yo migratorio que podía estar aquí, allí y en cualquier parte a la vez, hallándose presente en todo sitio desde el cual podía ser irradiado el pensamiento o la volición. No era ya tan fácil coger con trampa como hacía el

alma de Locke, de la cual afirmaba que viajaba con él en su coche de Londres a Oxford. Pero la práctica de buscar todas las cosas en el interior de uno mismo, en el sentido más sutil de buscarlas en la propia memoria y experiencia, produjo con el tiempo toda la escuela romántica y subjetivista de filosofía.

Leibnitz, el primero de los filósofos alemanes, aunque enemigo del sensualismo de Locke y de su lógica poco sólida, era aún más explícito al señalar un sitio mental a todos los objetos sensibles. El alma, decía, no tiene puertas, y podía haber agregado que tampoco tiene ventanas; la luz no podía penetrar en ella desde fuera y ella no podía ejercer ninguna acción transitiva o distinguir alguna cosa allende su propia cámara aislada. Esta era una cámara obscura, con un universo pintado en sus impenetrables paredes. Los cambios que se producían allí eran, como los de un sueño, debidos a la carga de energías y fecundidades encerradas en ella; pues el Criador las había acumulado desde la creación como un reloj, destinado a marchar eternamente, que marca infinitas horas, con tañidos siempre más sonoros.

Aquí, en miniatura, con una claridad y belleza nunca igualadas después, tenemos la naturaleza y el movimiento del yo trascendental expuestos ante nosotros: una esfera incomunicada de experiencia, que no admite relaciones con nada fuera de ella, pero infinita en sus propios desarrollos potenciales y guiada por una energía interna, de acuerdo con un plan innato subconsciente. Todos los

deberes, todos los principios de interpretación, todos los datos, todos los objetos vistos funcionaban dentro de esta vida única, diversificando su campo visual y testificando sus secretas dotes.

Sin embargo, los idealistas posteriores, ingratos con Locke, del cual habían tomado su principio fundamental, lo fueron también con Leibnitz, al cual eran deudores de su concepto esencial, anticipado por él en su totalidad. Había razones, por supuesto, para esta ingratitud. Leibnitz, como los trascendentalistas, había supuesto que los objetos de los sentidos, según la experiencia los revela, eran creados por la naturaleza latente del alma; pero había concebido también una pluralidad de almas, tantas como átomos en el mundo físico, y que las imágenes que surgían en cada una eran signos de la presencia y el estado real de sus compañeras. De esta manera, la percepción, a la vez que proporcionaba directamente sólo una idea, como en un sueño, simbolizaba indirectamente una realidad exterior, semejante a un sueño significativo y susceptible de interpretación. Y siendo un racionalista intrépido, Leibnitz sentó que el adivino capaz de leer ese sueño era la razón, y que todo lo que concebía la razón como cierto y necesario tenía que ser verdadero en el amplio mundo exterior.

Era en este punto donde Kant se desviaba hacia su radical subjetivización del conocimiento. Su espíritu había sido más abierto que el de Leibnitz a las influencias de la psicología inglesa, había madurado más sus propias

concepciones y no podía menos de preguntarse cómo, si los sentidos sólo pueden revelar ideas de los sentidos, la razón era capaz de revelar nunca otra cosa que ideas de la razón. Las inferencias acerca del vasto mundo exterior que Leibnitz había permitido hacer a sus espíritus en su solitaria prisión, fueron reducidas por el más escrupuloso Kant a garabatos trazados en las paredes de su cárcel. A estos garabatos los denominó oficialmente ideas de la razón pura —es decir, sin sostén—; pero en cuanto a su poder secreto, siguió dócilmente de acuerdo con Leibnitz y continuó creyéndolas verdaderas.

No había anomalía, según Kant, en esta situación. Una idea podía ser por casualidad la imagen de una realidad, pero nunca podríamos saber lo que era, pues la prueba tendría que ser suministrada por otra idea, en la cual terminaría. La hipótesis y la corroboración serían igualmente mentales, puesto que la experiencia estaba constituída por ideas y no podía encarar otra cosa que las vicisitudes del espíritu.

Si hubiérais preguntado a Leibnitz qué determinaba el orden en el cual las percepciones penetraban en el espíritu, habría respondido, sin duda, que el Criador lo dispuso así, o (traduciendo este símbolo al equivalente analítico de su propio sistema) que fué dispuesto por el destino innato o la predestinación del espíritu para que se desarrollase en armonía con el mejor mundo posible. Hay aquí un principio inconsciente de evolución muy notable, oculto en el espíritu, y cuya experiencia

preside. Esto, precisamente, es lo que se entiende por principio trascendental.

Este principio, no obstante ser inconsciente, revela a veces su poderoso funcionamiento a la conciencia. Además de la multitud incidental de ideas que produce, se hace sentir en corrientes y retumbos subterráneos, en el sentido de la acción y del anhelo. Esta manifestación más oscura pero profunda del mecanismo trascendental fué llamado por Leibnitz apetición, y bajo el nombre de Voluntad ha jugado un gran papel en los sistemas alemanes posteriores. Llamarlo Voluntad es, por supuesto, hablar impropia y mitológicamente, pues la volición real requiere una idea de lo que se ha determinado conseguir. Cuando afirmamos de un hombre que no sabe lo que desea, queremos decir que no puede proponerse concretamente algo por falta de una idea clara de sus intereses y de su situación, aunque, sin duda, desea y necesita muchas cosas determinadas, la ausencia de las cuales lo hacen infeliz e inquieto. Estos deseos instintivos de objetos que ignora el espíritu pueden ser llamados, con lenguaje figurado, Voluntad inconsciente; frase que sería una contradicción en los términos si la palabra Voluntad (que escribo con mayúscula) no fuera usada metafóricamente. De esta metáfora, cuando su audacia parece suavizada por el uso, podemos pasar insensiblemente a dar el nombre de Voluntad a toda la potencia trascendental del alma que, como el resorte principal de un reloj, existía apretadamente contenida en ella desde el comienzo del tiempo.

Por tanto, puede llamarse Voluntad trascendental de un hombre a la raíz de todos los hechos de su existencia —su nacimiento, su carácter, su vida entera y su muerte—; y todo lo que más detesta y rechaza con mayor energía, como sus pesadillas, es una expresión de la fecundidad original de su espíritu y el principio trascendental de la evolución de éste.

Sólo hay una cosa que añadir acerca de un punto dejado a menudo por estos filósofos en la más desesperante obscuridad. En Leibnitz el número de los espíritus era infinito; en los sistemas posteriores son reducidos a uno. Esta diferencia parece mayor de lo que es, pues cuando términos como Espíritu y Voluntad son usados metafóricamente, substituyendo las leyes inconscientes de la continuidad o de la evolución, y cuando de la Voluntad o el Espíritu presentes en mí ahora puede decirse que han presidido los destinos de mi alma infinitas edades antes de haber nacido, parece no haber buenas razones que impidan al mismo Espíritu o Voluntad presidir a los de todos los habitantes del universo en todos los tiempos, sean dioses o colibríes. Semejante Espíritu o Voluntad se parece a la noción de Providencia o a la ley de la evolución o a la armonía preestablecida de Leibnitz mucho más de lo que se asemeja a una mente. Esos filósofos, resueltos a probar que el Espíritu puede ser sólo uno, podían, pues, haber procedido a argumentar vehementemente que un Espíritu era, a lo sumo, una ley formal y abstracta, que abarcaba hechos tan diferentes, que todo ser humano y ave,

todos los demonios y ángeles podían estar igualmente animados por un solo Espíritu. Así como se requiere toda clase de cosas para hacer un mundo, de igual manera se necesita toda clase de cosas para expresar un Espíritu.

Esta forma fría y conscientemente verbal de convertirlo todo en uno, no es, sin embargo, la manera de los alemanes. Es indudable que prácticamente la unidad del Espíritu o de la Voluntad no equivale en sus sistemas a otra cosa, aunque su intención e ilusión es más bien de que cuando a dos cosas se les puede llamar manifestaciones de un solo Espíritu, en el sentido más laxo y metafórico de esta palabra, se prueba con ello que son datos en un espíritu, en el sentido más íntimo y psicológico de la misma. De esta manera, lo que les ocurre realmente a los trascendentalistas no es que junten todas las unidades trascendentales de Leibnitz en una unidad aun más floja, sino que limitan el universo a lo que en Leibnitz era uno de los infinitos cursos paralelos. Más aún, limitan incluso ese curso único a la experiencia presente en un punto: la de la autoconciencia más intensa y comprensiva.

La unidad que desean y en la que creen es, pues, una unidad real e intensa. Todos sus elementos tienen que ser vistos a la vez, ligados y fundidos por la intuición simultánea de todas sus relaciones, y esto en un momento singular, inmutable y eterno del pensamiento o, más bien, del sentimiento inefable. La unión es, por tanto, real, psíquica, mística, y tan cerrada, que todo lo que debía ser unido allí, por una curiosa ironía, permanece fuera.

¿Qué es lo que puede llevar a pensadores serios, podemos preguntar, a tales errores e ilusiones? En este caso, un motivo poderoso y no indigno. Todo trascendentalismo toma el punto de vista de lo que llama el conocimiento; cuando menciona algo –la materia, Dios, una persona– da a entender no esa cosa sino la idea de ella. Por conocimiento entiende la imagen o creencia, el hecho de conocer. En esta filosofía, todo lo que es objeto de pensamiento existe, o puede existir, sólo para el pensamiento; sin embargo, a este pensamiento no se le llama ilusión sino conocimiento, porque conocimiento es lo que el pensamiento siente que es tal.

Evidentemente, sobre este principio ninguno de los espíritus de Leibnitz podía conocer a otro ni ninguna fase del mismo espíritu podía conocer otra fase. El insalvable abismo de la falta de experiencia impediría el conocimiento de toda cosa, excepto de su "contenido", o sea, las ideas que tiene de sus objetos. Esos imaginarios objetos externos serían convertidos en mis ideas e identificados con ellas; mis ideas, a su vez, serían engañadas e identificadas con el hecho de que yo las abrigo, y este hecho mismo se condensaría en el otro, más íntimo y presente, de que yo siento intensa, vaga y profundamente que soy o tiendo a ser esto o aquello. Mi Voluntad o Espíritu, el alboroto de mis deseos inconscientes, absorben así mis ideas, mis ideas absorben sus objetos y estos objetos absorben el mundo presente, pasado y futuro. La tierra y el cielo, Dios y mis prójimos son meras expresiones de mi

Voluntad, y si fueran algo más no sería sensible a su presencia. Mi voluntad es absoluta. Con esta conclusión el trascendentalismo se completa.

¿Es dicho trascendentalismo escéptico en grado humanamente imposible? ¿Es arrogante hasta el absurdo? ¿Es prodigiosamente verdadero?

En un mundo tan complejo como éste, hay espacio para numerosas perspectivas atravesadas: cuando todo ha sido examinado desde un punto de vista y en una serie de términos, nada excluye a la misma realidad el ser examinada desde un centro diferente y expresada en una notación diferente. Para representar un hombre, la escultura es aparentemente exhaustiva; sin embargo, no excluye la pintura o la descripción, completamente diferente, del hombre en palabras, maneras de ver en cuyo dictamen es necesario que no haya contradicción, aunque exista la más amplia diversidad e incluso inconmensurabilidad en los métodos. Cada especie de red arrojada al mismo mar atrapa una clase diferente de pez, y los pescadores pueden disputar acerca de lo que el mar contenía si cada uno considera su redada como exhaustiva. Sin embargo, el mar contenía todos sus peces, y también el residuo, quizá infinito, que se les escapó.

Ahora bien; una red que todo ser racional arroja sobre las cosas es la de su propia percepción, experiencia e intereses propios. Quizá no reflexione a menudo sobre su principio personal de selección y arreglo; puede estar tan interesado en los movimientos que ve a través de sus an-

teojos, que nunca advierta la curiosa figura circular, quizá prismática, que sus anteojos imponen al paisaje. Sin embargo, entre todas las propiedades de las cosas, las propiedades accidentales imputadas a ellas en la percepción son dignas de observarse también; en verdad, aquéllas corrigen y transforman toda nuestra vida si las hemos advertido una vez y conservado en la memoria. No es que esta circunstancia implique en manera alguna lo que los idealistas, en su vértigo, han inferido, a saber, que las cosas existen sólo como percibidas o cuando las percibimos. Lo que se sigue es más bien que, además de las cosas y en el más interesante contraste con su movimiento, está la acción de nuestras mentes que las observan. Si, por ejemplo, ocurre que no conozco el nombre de mi bisabuelo y estoy afligido de mi ignorancia, puedo buscar en los archivos de la parroquia y descubrirlo, junto con muchas circunstancias de su vida. Esto no prueba que mi interés por la genealogía creó a mi bisabuelo, como afirmaría un egotista consecuente; sino que muestra cómo mi interés era un núcleo para mis descubrimientos y para los términos, como el de bisabuelo, en los cuales los expreso — pues no era una propiedad intrínseca de aquel digno varón el que tuviera que llegar a ser mi bisabuelo después de su muerte o el que yo tuviera que descubrirlo.

Este remolino que las cosas, como la percepción las capta, parecen formar alrededor de cada espectador, que da vueltas también, es el tema fascinante de la poesía

lírica, de las novelas psicológicas y de la filosofía alemana. Dominada como se encuentra esta filosofía por el método trascendental, considera la visión y la historia y la lógica de la visión, como más primitiva e importante que los objetos que esas visiones tienen en común. El genial profesor Paulsan de Berlín (del cual tuve una vez el beneficio de ser alumno) tenía una frase a la que continuamente recurría en sus conferencias: *Man kann sagen* [1], como quien dice: las cosas ofrecerán la siguiente figura si uno trata de dibujarlas. Y en una ocasión escribió un artículo sobre Kant muy atinadamente intitulado: *Was uns Kant sein kann* [2]; porque ningún verdadero discípulo de Kant acepta lo que enseñaba tal como lo transmitía, sino que cada uno surge del estudio del maestro habiendo formado irresistiblemente uno o más sistemas propios. Tomar las vistas que deseamos de las cosas, si las cosas nos permitirán simplemente tomarlas, y declarar luego que las cosas son meros términos de las vistas que tomamos de ellas, tal es el trascendentalismo.

[1] Puede decirse (N. del T.).

[2] Lo que puede significar Kant para nosotros (N. del T.).

Capítulo IV

INDICIOS DE EGOTISMO EN GOETHE

Todos los trascendentalistas están preocupados con el yo, pero no todos son egotistas. Algunos consideran como una triste impotencia esta limitación de su conocimiento a lo que han creado; son humildes, están casi avergonzados de su condición humana y de poseer una mente que los separa sin esperanza de toda realidad. Por otra parte, hay muchos egotistas instintivos que no son trascendentalistas, sea porque su atención no ha sido atraída a este sistema, o porque desconfían de toda especulación, o bien porque ven claramente que los sentidos y el intelecto, lejos de separarnos de las cosas reales que nos rodean, tiene la función de adaptar nuestra acción a ellas e informar a nuestra mente acerca de las mismas. Tal egotista instintivo no alega que ha creado el mundo por medio de su actividad volitiva e intelectual, aunque está más interesado en sus propias sensaciones, fantasías y preferencias que en las demás cosas del mundo. Le parece que la atención que presta a las cosas las baña con la

luz de su muy interesante lado. Lo que principalmente considera es su propia experiencia — aquello que en primer lugar le interesa, lo que le interesa después, lo que piensa hoy, lo que probablemente pensará mañana, cuáles amigos ha tenido y cómo han perdido su encanto, en cuáles religiones ha creído y, en general, qué contribuciones le ha hecho el universo y él al universo. Su interés por la personalidad no necesita limitarse a él mismo; puede tener una imaginación dramática y atribuir su peculiar personalidad a todos los demás individuos; cada caso que escucha o que inventa pueden llevarle a concebirlo como fruto de las pasiones agitadas y de los pensamientos incitantes de algún *alter ego*, en el cual pueden estar vivamente expresados aspectos latentes de su propia naturaleza. Y las cosas impersonales pueden también fascinarlo, cuando siente que animan fructuosamente su genio; y será el más dispuesto a prodigar por todo el mundo sus favores cuando no se trata de una verdad o persona particular (cosas que podrían probar su celo y abnegación), sino más bien del ejercicio de sus propios poderes de simpatía universal.

Algo de esto parece presentarse en Goethe; y aunque su contacto con el egotismo filosófico era sólo ligero y algunas de sus máximas son incompatibles con aquél, su romanticismo, su sentimiento por la evolución de todas las cosas, su vida privada, el carácter nebuloso de su religión y algunas de sus obras más importantes, como

Fausto y *Wilhelm Meister*, están tan saturados del espíritu de la filosofía alemana, que sería una lástima no tomar algún ejemplo para nuestro tema de una fuente tan agradable.

Hay indicios de egotismo en Goethe, pero en Goethe hay indicios de todo, y sería fácil reunir una masa imponente de pruebas para demostrar que no era como los trascendentalistas, sino muy superior a ellos. Para una cosa singular era múltiple, no enciclopédico; salía a saludar la variedad de las cosas, no a enfardarlas. Ni siquiera dispuso las fases de su experiencia (como hizo con las de Fausto) en un orden considerado como un progreso, aunque, como los comentaristas de *Fausto* nos informan, no fuese un progreso en la mera bondad. Hegel habría podido *entender* todas estas actitudes morales y describirlas en una forma que no pretendiera parecer satírica; pero las habría criticado y demolido y declarado anticuadas — todas, menos aquella en la que se hubiera detenido. Goethe las *amaba* a todas; no le gustaba superarlas, y si involuntariamente procedía así, por lo menos honraba los sentimientos que había perdido. Mantenía una vejez genial y lozana por medio de ese amor perenne. Para conservar su cabeza sobre el agua y estar en paz consigo mismo, no necesitaba ser cristiano, pagano o epicúreo; no obstante, se prestó sin reserva, en imaginación, al cristianismo, al paganismo y a la sensualidad — tres cosas que vuestro egotista trascendentalista jamás

puede digerir: cada una impugnaría a su manera su presunción personal.

Sin embargo, las simpatías de Goethe eran sólo románticas o estéticas; se basaban en el hallazgo de una variedad interesante de él mismo en otras personas, una posibilidad exótica más bien que una identidad consigo mismo en el pensamiento o en el destino. El cristianismo constituía una atmósfera necesaria para algunas figuras, la de Gretchen, por ejemplo, que habría sido francamente vulgar sin aquél; el paganismo era una máscara docta, en la cual podía uno a la vez distinguirse y liberarse, y la sensualidad era una licencia sentimental y científica con la cual el espíritu libre podía dar rienda suelta a sus impulsos en tiempo oportuno. La simpatía de Goethe hacia las cosas era la de un observador, un viajero, un *connaisseur* o un amante señoril: era una simpatía egotista.

Nada, por ejemplo, más romántico en Goethe que su clasicismo. Su Ifigenia y su Elena y toda su visión de la antigüedad estaban saturadas de la nostalgia del pasado. Aquella apacibilidad ostentosa, aquella moderación intensa, aquel sonambulismo moral eran demasiado intencionales; y Goethe mismo lo sentía. En el *Fausto*, después de haber muerto Elena, hace que su héroe visite de nuevo sus montañas nativas y que vuelva al pensamiento de Gretchen. Es una juiciosa repatriación, porque ese delirio de clasicismo que simbolizaba Elena alejaba a los espíritus de la vida real y los llevaba única-

mente a imitaciones desesperantes y a posturas sentimentales. El jardín de Gretchen, aun la *Walpurgisnacht* [1], era, en realidad, más clásico. Esto es sólo otra manera de decir que en la tentativa de convertirse en griego, incluso Goethe no comprendía el verdadero sentido de lo clásico, puesto que lo auténticamente clásico no es extraño a ninguna persona. Aquéllo es precisamente esa parte de la tradición y del arte que no nos aleja de nuestra propia vida o de la naturaleza, sino que las revela en toda su profundidad y pureza, libres de las modas e hipocresías de tiempo y lugar. El esfuerzo por reproducir las peculiaridades de la antigüedad es una prueba de que no somos sus herederos naturales, que no continuamos la antigüedad instintivamente. Sólo se puede imitar lo que no se ha asimilado, y únicamente lo que parece extraño se reconstruye y convierte en mascarada arqueológica. Los genuinos herederos de una religión o de un arte nunca sueñan en revivirlo, pues no se preocupan de sus partes envejecidas, al par que poseen, por naturaleza, su substancia eterna.

Los alemanes no están en esta posición con respecto a los antiguos. Sea que mantengan una actitud de simpatía, como Goethe, o detractiva, como Burckhardt, o ambas a la vez, como Hegel, han visto de la antigüedad el color local, las formas amaneradas, los documentos y, sobre todo, los contrastes con el presente. Esto no sucedía cuando

[1] Noche de Walpurgis, pasaje del *Fausto* (N. del T.).

las tradiciones de la antigüdad se mantenían aún vivas y dominantes. Pero los modernos, y especialmente los alemanes, no son humildes. No van a la escuela de los griegos sinceramente, como si la sabiduría griega pudiera ser la verdadera sabiduría, expresión pura de la experiencia y la razón, esencialmente valiosa para nosotros. Prefieren considerar esa sabiduría como una fase del sentimiento, superada, por supuesto, pero que aun les permite reconstruir doctamente la imagen de un pasado fascinante. Esto es lo que llaman vitalizar los estudios clásicos, convirtiéndolos en *Kulturgeschichte*[1]. Pero ésta es una vitalidad conferida por los vivos a los muertos, no una vitalidad que el joven e inmaturo saca de una fuente perenne. La verdad es que los estudios clásicos eran vitales sólo en la medida en que revestían una autoridad moral y daban normas a la literatura y a la vida. Se hicieron inútiles y pedantescos cuando se comenzó a usarlos simplemente para restaurar un pasado muerto en sus detalles triviales y para tornarnos sentimentales con respecto a su lejanía, su belleza y sus ruinas.

¡Cuánto más libre y segura era la mano de Goethe cuando tocaba la cuerda del romanticismo! ¡Cuán perfectamente conocía el corazón del egotista romántico! El egotista romántico no pone límites definidos a la esfera de sus intereses y simpatías; en verdad, su finalidad es absorber el mundo entero. No es, como Byron, una

[1] Historia de la civilización, según la conciben los alemanes (N. del T.).

criatura herida y desilusionada, que se torna aburrida y maligna porque las cosas le saben amargas. Encuentra el bien y el mal igualmente digestibles. El egotismo personal de Byron o de Musset era, después de todo, humilde, pues sabía cuán impotente era en medio del universo. Pero el egotismo absoluto en Goethe, como en Emerson, exigía que toda la naturaleza se pusiese al servicio del yo: toda la naturaleza, si no realmente compelida a esta función por un mandato creador del hombre, podía, al menos, ser inducida a ella por el heroísmo seductor de su hijo favorito. Goethe, en su ardorosa manera panteísta, sentía a su alrededor la bullente vida universal; no pensó dominarla toda, como harían los sectarios y nacionalistas, para vindicar algún credo o nación particular. Sin embargo, ese fecundo e imparcial universo dejaba a cada criatura libre y en competencia incondicionada con las demás vidas. Toda criatura podía, sin reproche, nutrirse de todas las demás y convertirse, si fuera posible, en el centro y compendio del mundo. El desarrollo del yo era el único deber, con tal que el yo se desenvolviese amplia y seguramente con penetración, serenidad y divina irresponsabilidad.

Goethe mostraba este principio en la práctica quizá con más claridad que en la teoría. Su familia, sus amigos, sus sentimientos eran otros tantos escalones en su carrera moral: se agrandaba a medida que los dejaba atrás. Sus amores eran recursos para la más amplia realización de sí mismo. No es que sus amores fueran sensuales o sus

infidelidades insensibles; muy al contrario, lo conmovían profundamente y abrían en su corazón las fuentes de la poesía: esta era, precisamente, su función. Toda pasión tierna abría ante él una senda florida en la cual su genio inexorable le conducía a vagar. Si al pasar tenía que hollar alguna flor, esto era para él una gran pena; pero, quizá, este verdadero dolor y su inevitable remordimiento eran los elementos más preciosos y necesarios de la experiencia. Toda amante patética era, a su vez, una especie de Bélgica para él; violaba su neutralidad con un suspiro; su corazón sangraba por los sufrimientos de la inocente y nunca dijo después, en defensa propia, como el canciller alemán, que no era más honesta de lo que debería ser. Pero tiene que seguir. Los llamamientos de su destino, las exigencias de su desarrollo espiritual, le obligaban a sacrificarla y a sacrificar sus propios sentimientos lacerados en el altar del deber a su infinito yo. Lo cierto es que esta vocación era tan auténtica y suprema, que pensaba que también la naturaleza universal estaba obligada a hacerse violencia a sí misma en interés de él y a concederle una vida inmortal, a fin de que tan noble proceso de propio desarrollo pudiese continuar indefinidamente.

La perfecta intuición de Goethe de las direcciones del egotismo romántico aparece también en *Fausto*, y no menos en las últimas partes de éste, que son curiosamente proféticas. Si el héroe de este poema presenta un carácter un tanto incoherente, blando, vacilante, emotivo, aunque al mismo tiempo testarudo e indócil, esta circuns-

tancia sólo sirve para convertirle en el vehículo más adecuado de la Voluntad absoluta, ente metafísico cuya función consiste en ser vigoroso e infinitamente enérgico, permaneciendo, sin embargo, perfectamente plástico. Fausto era al principio un sabio apasionado e indagador, pero tan desorientado e impaciente que abandonó la ciencia por la magia. A pesar de las simulaciones de la gente del oficio que le desagradaban, era posible una ciencia personal y sincera, que le habría dado una satisfacción intelectual; y el hecho no se le habría escapado si hubiese sido un simple amante de la verdad. Pero la Voluntad absoluta no podía restringirse a ningún interés particular, mucho menos a la prosecución de una fría verdad en la cual no podía creer, puesto que la Voluntad no sería absoluta si reconociese alguna verdad que ha de descubrir: sólo puede reconocer y amar la verdad que ella misma construye. Su método, se nos dice, consiste en sentar primero algunos principios, tal, quizá, como el de que toda cosa tiene necesariamente una causa o el de que la vida y el progreso tienen que ser eternos; y la verdad es entonces lo que se conforma a estos principios. Pero puesto que, evidentemente, estos principios podrían ser del todo falsos, es claro que lo que interesa a la Voluntad absoluta no es en manera alguna la verdad, sino sólo la ortodoxia. Un encantador ejemplo de esto lo da Fausto cuando, emulando a Lutero por un momento, se pone a traducir el primer verso de San Juan, el Evangelio que le impresiona más favorablemente. La cuestión no es des-

cribir prosaicamente lo que el Evangelista quería decir, sino más bien lo que debía y habrá debido significar. El Verbo no obrará nunca; el Sentido habría sido un poco mejor; pero aun más habría sido recomendar *En el principio era la Fuerza.* Sin embargo, lo que pide la Voluntad absoluta brilla repentinamente ante él, y escribe con gozo: *En el principio era la Acción:*

> Auf einmal seh ich Rat
> Und schreibe getrost: Im Anfang war die That! [1]

Sin embargo, aun en esta forma excitante la vida del pensamiento no puede sostenerlo mucho tiempo. Siente alejarse de aquélla; y no es que su conocimiento de las ciencias, tanto como su magia, no le acompañará durante la vida: no perderá ya su arte adquirido ni su hábito de reflexión —y su carrera es realmente un progreso en cuanto su experiencia aumenta—; pero el interés vital es siempre algo nuevo para él. Se vuelve en busca de aventuras diversas, sin excluir el amor; de esto pasa a la política imperialista, triste confusión, de donde se dirige al clasicismo sentimental, cosa más bien ilusoria, y finalmente a la guerra, las obras públicas, el comercio, la piratería, la colonización y a limpiar sus propiedades adquiridas de nativos viejos y cansados, que se obstinan en tocar las campanas de las iglesias y que son impermeables a la nueva *Kultur.* Estas empresas públicas las encuentra más satis-

[1] De un golpe adivino el consejo y escribo resueltamente: ¡en el principio era la acción! (N. del T.).

factorias, quizá únicamente porque muere en medio de ellas.

¿Son los indicios de egotismo romántico en Goethe meros ecos de su juventud y de la filosofía de su medio, ecos que habría rechazado de haberse puesto a considerarlos en una forma abstracta y doctrinal, como rechazó el sistema de Fichte? ¿No habría juzgado con más benevolencia a Schopenhauer? Sobre todo, ¿qué habría pensado de Nietzsche, su rebelde discípulo? No hay duda de que habría deseado reforzar y modificar de mil maneras esa fe en la Voluntad absoluta que aquéllos exaltaban de manera tan exclusiva, Schopehauer en metafísica y Nietzsche en moral. Pero la misma fe era un elemento ínsito en su propio genio, como en el de su país, y difícilmente lo habría repudiado.

Capítulo V

SEMILLAS DE EGOTISMO EN KANT

Kant es notable entre los filósofos sinceros por la patética separación que existía entre sus creencias personales y sus descubrimientos oficiales. Sus creencias personales eran moderadas y medio ortodoxas y apenas diferentes de las de Leibnitz; pero oficialmente se hallaba trabado en la crítica subjetiva del conocimiento y encontró que el proceso del conocer era tan complicado y estaba tan primorosamente forjado que hacía imposible el conocimiento, que mientras los hechos del universo estuvieran presentes y pudiéramos tener, como Leibnitz, una idea clara y exacta de lo que eran, oficialmente no teníamos derecho a llamarlos hechos o alegar que los conocíamos. Así como en las creencias personales de Kant había muchas cosas que su método crítico no podía sancionar, de igual manera había inferencias y consecuencias latentes en su método crítico que nunca hizo suyas, estando ya viejo cuando lo adoptó. Una de estas inferencias latentes era el egotismo.

El hecho de que todo espíritu estaba confinado a sus propias percepciones lo condenaba a un subjetivismo y agnosticismo inicial. Cuáles cosas podían existir además de sus ideas, era asunto que nunca podía saber. No había duda de que tales cosas existían, y Kant nunca aceptó el sorprendente principio del egotismo dogmático, según el cual nada puede existir a menos de que pueda conocerlo. Por el contrario, admitía que las percepciones humanas, junto con los postulados morales que les agregaba, eran símbolos de un mundo real de fuerzas o espíritus existentes allende los límites percibidos. Este principio reducía nuestra idiotez inicial a un defecto constitutivo de nuestros espíritus animales, no sin semejanza con el pecado original, y excluía aquel orgullo y presunción románticos en que siempre abunda el trascendentalismo perfecto.

A esta actitud contrita del agnosticismo de Kant correspondía su carácter personal y su ética. Un viejecito arrugado y soltero, un sedentario escritor provincial, escrupuloso y puntual, un moralista cortés que quería que tratásemos la humanidad en la persona de los demás como un fin y nunca meramente como un medio, un pacifista y humanitario, el cual veneraba tanto el sentido moral conforme a Shaftesbury y Adán Smith que, después de haber abolido la tierra y el cielo, se sentía enteramente confortado por la sublime verdad de que mentir seguía no obstante, siendo un mal, un tipo humano semejante no tiene nada del egotista oficioso o del superhombre.

Sin embargo, su amor por la exactitud y sus escrúpulos sobre el conocimiento, extraviados por el sofisma psicológico de que nada puede ser objeto del conocimiento, excepto la idea que esté en la mente, le llevaron finalmente al subjetivismo; mientras que su rígida conciencia, que permanecía erguida en ese vacío inhumano, le indujo a atribuir un valor absoluto a lo que llamaba imperativo categórico. Pero este exterior vacío y este oráculo absoluto e interno son gérmenes de egotismo, y gérmenes de la especie más virulenta.

El imperativo categórico, o sea, la voz infalible de la conciencia, era en su origen una cosa lo bastante externa —demasiado externa, en realidad— para imponer por sí misma una obligación moral. Los truenos del Sinaí y la voz del torbellino en la historia de Job obtenían su autoridad de la sugestión de la fuerza; expresaban una fuerza física abrumadora de la cual éramos las criaturas y los juguetes, una voz que, lejos de interpretar nuestro sentido de la justicia o nuestras más profundas esperanzas, amenazaba destruirlas y burlarse de ellas. Si algunos de sus mandatos eran morales, otros eran rituales e incluso bárbaros; la única sanción moral común a ellos procedía de nuestra prudencia natural y de nuestro amor a la vida; la cordura propia nos imponía el temor al Señor. Los profetas y los evangelios hicieron mucho para identificar esta autoridad divina exterior con la conciencia humana; identificación que exigía una teoría muy estudiada del pecado y el castigo y de la existencia en otros mundos,

ya que el proceso real de la naturaleza y de la historia nunca puede concordar con un ideal de justicia.

En Kant, que en esta materia seguía a Calvino, la independencia entre el movimiento de la naturaleza, tanto en el alma como fuera de ella, y el ideal de justicia fué tan exagerado que se convirtió en oposición. El imperativo categórico era siempre autoritario, pero, quizá, nunca obedecido. La ley divina estaba lejos de parecerse a la Voluntad absoluta de Fichte, Hegel y Schopenhauer, es decir, un nombre para una fuerza metafísica universal o incluso para el flujo de la substancia material. Por el contrario, la sublimidad del imperativo categórico consistía precisamente en el hecho de que, mientras la materia y la vida obraban según su manera irregenerada, el principio que *deberían* seguir se cernía sobre ellas y las condenaba y las obligaba a condenarse a sí mismas. La naturaleza humana era totalmente corrupta e incapaz del menor mérito, ni tenía en sí misma poder alguno para hacerse justa. Sus virtudes espontáneas amables, que sólo tenían una causa natural, eran vicios espléndidos. El mérito moral comenzaba sólo cuando la voluntad, transformada por el toque de una gracia inmerecida, abandonaba todo impulso en una irresistible reverencia hacia la ley divina.

Podría parecer que esta doctrina calvinista censura todas las inclinaciones reales y, lejos de hacer moralmente absoluta a la voluntad, como quería el egotismo, levanta contra ella una autoridad extraña, a saber, lo que *se debe* querer. Tal era, naturalmente, la intención ostensible de

Kant; pero por sublime que semejante situación fué declarada, se sentía más bien insatisfecho ante ella. Un imperativo categórico clamando en el desierto, un deber al que nadie necesita escuchar ni sufre porque lo desatienda, parecía más bien una autoridad olvidada. Para salvar el carácter de justicia absoluta parecía requerirse otro mundo, como en el cristianismo ortodoxo, en el cual fuera debidamente vindicado y obedecido.

El escepticismo de Kant, por el cual se nos negaba todo conocimiento de la realidad, se prestó oportunamente a esta exigencia piadosa. Si todo el mundo natural, del que sabemos algo por la experiencia, es meramente una idea de nuestra mente, nada impide que cualquier clase de mundo real pero ignoto exista desconocido a nuestro alrededor. ¿Qué podría ser más plausible y oportuno que el imperativo categórico, rechazado por el espíritu humano, constructor del mundo visible, fuera en ese otro mundo real la piedra principal del edificio?

Si este pensamiento feliz hubiera permanecido solo, habría parecido un poco fantástico; pero era únicamente un medio estudiado de restablecer la teología de Leibnitz, en la cual creía Kant privadamente, al lado del idealismo trascendental que había expuesto como profesor. El sistema dogmático del cual había partido le parecía, tal como se presentaba, muy indefendible y un poco tiránico. Para purificarlo adoptó un principio sofístico de crítica, a saber, que nuestras ideas es todo lo que podemos conocer, principio que, si fuera llevado a sus extremos, soca-

varía completamente aquel sistema y todos los demás. Por esto se apresuró a adoptar un principio correctivo de reconstrucción, no menos sofístico, a saber, que la conciencia nos ordena admitir como reales algunas cosas acerca de las cuales nada conoce la razón y la experiencia. Esto le llevó a una forma suavizada y ambigua de sus dogmas originales para concluir que, si bien no había razón para pensar que Dios, el cielo y el libre arbitrio existen, debemos obrar como si existieran y podremos llamar fe en su existencia esa conducta voluntaria nuestra.

Así, en la filosofía de Kant la ambigüedad de la conclusión era estimulante. Enseñó más bien menos de lo que creía secretamente, y sus discípulos, apoderándose del principio de su escepticismo, pero carentes de sus instintos conservadores, creían más bien menos de lo que les enseñaba. Sin duda, Kant, en su intimidad, esperaba, si bien no creía, que Dios, el libre arbitrio y otra vida subsistieran de hecho, como todo creyente había supuesto hasta entonces; sólo había sido ilegítimo el método de probar su realidad. En efecto, poco importa que los argumentos habituales pudieran parecer vigorosos (y no lo parecían mucho) si no podían comunicar una seguridad trascendente; por el contrario, cuanto más pruebas sacáis de la razón y la experiencia para una cosa, tanto mejor probáis que esa cosa es una mera idea de vuestra mente. Era casi prudente, por así decir, que Dios, la libertad y la inmortalidad, si tenían derechos a la realidad, permanecieran sin prueba en la esfera del "conocimiento", como inad-

vertidamente o en forma irónica era aún llamado; pero a fin de atenuar esta obligada falta de evidencia, Dios había, al menos, puesto en nosotros una conciencia verídica, la cual, si se la tomase en serio (como debe hacerse, siendo una conciencia), nos obligaría a postular aquello que pasaba por ser la verdad, aunque jamás podremos "conocerlo". Tal era la manera como el buen Kant pensaba jugar al escondite con la realidad.

Sin embargo, el impulso de su método trascendental le llevó a una conclusión muy diferente y del todo egotista. Un adepto al trascendentalismo difícilmente puede suponer que Dios, el libre arbitrio y el cielo, incluso si los postula, necesitan existir de alguna manera. Para él la existencia es una categoría completamente inferior. Incluso una ley moral precisa, que truena con máximas inalterables, tiene que parecerle una idea infantil. Lo que el yo postula no es una cosa fija y ya existente, sino únicamente los términos ideales que expresen por el momento su actitud. Si se esfuerza por recordar, postula un pasado; si está ideando, afirma un futuro; si tiene conciencia de su propia elocuencia, supone un auditorio. Estas cosas no existen ni pueden existir de otra manera que en calidad de cosas afirmadas por el yo. Por esto todo lo que el imperativo categórico puede significar para el trascendentalista completo es que deba vivir como si fueran reales todas las cosas que le son idealmente necesarias, si ha de vivir con ahinco, siendo esta intensidad de vida en él la única realidad. En esta etapa de su pensamiento en

que se encontraba Kant, Dios, la libertad y la inmortalidad pueden haber sido postulados necesarios de la razón práctica. Pero suponer, por lo tanto, que esos objetos imaginados existían separadamente del excelente filósofo, cuya conciencia no los había trascendido aún, sería no haber sacado provecho de sus enseñanzas. Sería simplemente repetirlas. Un trascendentalista posterior y más avanzado, en lugar de Dios, la libertad y la inmortalidad, podría, con igual respeto, afirmar la materia, el poder y la belleza de la muerte de un guerrero. Su conciencia no sería ya un eco del cristianismo, sino el trompetazo de un nuevo paganismo. Corresponde al yo que afirma juzgar lo que debe postular.

Los postulados de la razón práctica, por los cuales esperaba Kant eludir la subjetividad que atribuía al conocimiento, no son menos subjetivos que el conocimiento y sí mucho más personales y variables. Los sentidos y el intelecto, si nos engañan, parecen engañarnos a todos de la misma manera, y el sueño en que nos sumen en común parece que nos une; pero ¡cuánta obscuridad, diversidad y hostilidad en los ideales de nuestros corazones! Los postulados que se destinaron a salvar la filosofía kantiana del egotismo son la parte más egotista de aquélla. En el imperativo categórico encontramos algo innato e íntimo al alma individual, en algunas de sus actitudes, que reclama calladamente gobernar el mundo invisible, colocar a Dios en su trono y abrir la eternidad al espíritu humano. El más subjetivo de los sentimientos, el sentimiento de lo

que debe ser, legisla para el universo. El egotismo difícilmente podría ir más lejos.

Pero esto no es todo. El imperativo categórico, no satisfecho con proclamarse secretamente omnipotente, se proclama francamente cruel. Kant repudió de manera expresa como indigno de una voluntad virtuosa toda consideración de felicidad, o de sus consecuencias, sea para uno mismo o para los demás. Personalmente era tan apacible y bueno como el Vicario de Wakefield (cuya bondad negaba que fuese moral porque era natural), pero su doctrina moral era en principio una estructura perfecta para el fanatismo. Restituíd, como debía llegar el tiempo de restituir, un poco de pulpa a este esqueleto del deber, convertidlo en la voz, no de un remoto decálogo mosaico, sino de un temperamento vivo y de una vida joven, y habréis santificado de antemano toda pasión obstinada y todo delito romántico. Bajo capa de una conciencia infalible, ante la cual nada tiene el derecho de mantenerse, el egotismo es lanzado a su carrera irresponsable.

El imperativo categórico, como Kant lo concebía personalmente, era el de la conciencia del siglo XVIII, que había llegado a ser humanitaria sin dejar de ser cristiana, la conciencia de los puritanos que pasaba a la de Rousseau. Pero el principio categórico en moral, como el yo en lógica, puede fácilmente emigrar. Si hoy sois justo obedeciendo a vuestra secreta conciencia contra todas las consideraciones de la prudencia o la bondad (aunque seáis prudente y bueno por naturaleza, de manera que

la lealtad a un Deber cruel es un sacrificio para vos), mañana podéis ser justo obedeciendo el imperativo categórico de vuestra alma en otra fase y llevando a cabo cualquier empresa irresponsable, aunque vuestro corazón pueda sangrar por la víctima que estáis haciendo. El principio del fanatismo está presente en ambos casos; y Kant, en su agnosticismo trascendental, proporciona un medio para excluir todas las protestas de la experiencia o del sentido común, o de un interés propio más inteligente. Consideraba estas protestas no sólo innobles, sino propias de una mente alucinada, puesto que el mundo a que se refieren es un producto de la imaginación, mientras que el imperativo categórico, revelado al hombre interior, es un principio previo a todos los mundos y, por consiguiente, no susceptible de reforma por las persuasiones que este particular mundo, imaginado ahora por nosotros, pudiera ejercer en nuestras libres mentes.

Resulta así que de Kant, directa o indirectamente, los egotistas alemanes sacan la convicción que constituye su más trágico error. Su presunción y su ambición son antiguas locuras de la raza humana; pero ellos consideran que estas pasiones vulgares son el espíritu creador del universo. Kant, es decir, aquel alma existente en el interior de Kant que estaba todavía un poco trabada en su expresión, fué el profeta e incluso el fundador de la nueva religión alemana.

Capítulo VI

EL TRASCENDENTALISMO PERFECTO

Fichte purificó el sistema de Kant de todos sus elementos contradictorios y humanos y propuso el sistema subjetivo del conocimiento y la acción en su forma más franca y radical. El yo, a fin de vivir una vida plena y libre, postulaba o ideaba un mundo de circunstancias, en medio de las cuales podía regodearse; pero este escenario figurado estaba hecho para convenir a la representación, y aunque pareciera oprimir a la Voluntad con toda clase de obstáculos, e incluso suprimirla completamente, era, en realidad, sólo un espejismo que el yo, más sabio de lo que él mismo suponía, había creado para disfrutar de la experiencia de afirmarse varonilmente.

De esto parecería evidente que la Voluntad nunca podría ser vencida, y que, a pesar de su nombre, era idéntica al destino o a las leyes de la naturaleza: y aquellos trascendentalistas que se inclinaban al naturalismo, o pasaban a él sin advertirlo, como Schelling o Emerson, en realidad entendían la Voluntad absoluta de esta manera.

Pero no así Fichte ni aquella escuela romántica que considero la más perspicaz y heroica, de la cual fué Nietzsche el último profeta. Los alemanes, en medio de su metafísica fantástica, nos sorprenden a veces con su vuelta a la experiencia inmediata: después de todo, fué luchando con el Señor como se creó su filosofía. La verdad es que la voluntad es derrotada a menudo, especialmente si nos obstinamos en definir nuestra voluntad; y este trágico hecho en manera alguna refuta la filosofía fichteana, que sabe cómo afrontarlo heroicamente. Esta piensa que sólo es inviolable lo que debe ser, el plan o idea inconsciente del vivir perfecto que yace oculto en las profundidades de toda vida, y una voluntad que no fuese animada en alguna medida por esta idea, no podría existir, o, al menos no podría ser advertida o respetada por esta filosofía. Pero cuándo, dónde, cuántas veces y en qué medida esta idea divina será realizada, es cosa que se deja inexplicada. La voluntad real puede ser débil o enfermiza en cualquier grado; y, en consecuencia, el mundo que debe ser evocado en su máxima riqueza concebible, puede degenerar y reducirse a la nada.

La Voluntad puede ser, pues, anulada; no, ciertamente, por objetos exteriores imaginados, sino por su propia apatía y evasión. En tal caso, de acuerdo con la lógica de este sistema (tan bellamente ideado como el de Plotino), el disolvente mundo aparecerá abrumadoramente formidable y real. Y porque no tenemos ya calor para mantenerlo vivo, perecerá, y al extinguirse parecerá que

nos mata; pues la pasividad del yo, dice Fichte, es afirmada como actividad en el no-yo. Esta manera de hablar es escolástica; pero el pensamiento resulta profundo y verdadero, si adoptamos el punto de vista egotista.

Así, toda voluntad real puede perecer por defecto y morir completamente; pero la voluntad real puede perecer también por sublimación. El verdadero objeto de la Voluntad absoluta no son las cosas o los placeres o la longevidad de la vida, sino el querer mismo; y cuanto más intenso y desinteresado es este querer, tanto mejor se manifiesta la Voluntad absoluta. El acto heroico de arrojarse contra obstáculos irresistibles puede ser, por tanto, la mayor realización de la idea divina. La voluntad osa perecer con el fin de hacer frente a todo. En su ruina material permanece idealmente victoriosa. Si consideramos la cuestión bajo forma de eternidad, veremos que esta voluntad heroica y suicida ha logrado lo que deseaba; no sólo ha vivido peligrosamente, sino perecido con nobleza.

Apenas se necesita indicar cuán completamente esta teoría justifica toda empresa temeraria en la cual se halla uno entregado. Justifica, por ejemplo, todo tratamiento premeditado de la historia y de la ciencia. La Voluntad establece por derecho propio los principios sobre los cuales las cosas deben ser y serán dispuestas. Si las cosas se desvían de algún modo de los carriles, tanto mayor será la grandeza de vuestra "hazaña científica" al esforzaros por dirigirlas bien. Después de todo, los obligasteis a exis-

tir sólo para que pudiérais manejarlas. Si parecen marchar desenfrenadamente y turbaros, como los corceles de Hipólito, al menos no habréis perdido la gloria, mientras vivíais y guiábais, de asumir la actitud de un señor. Llamad los espíritus de la profundidad inmensa: si no acuden, ¿qué importa? Esto sólo probará la absoluta capacidad de vuestro deber para llamarlos.

Lo que estrecha el vínculo entre Fichte y la escuela nietzscheana es que él mismo aplicaba su teoría de la Voluntad absoluta a la vida nacional. Este yo, que era idéntico al espíritu en general, lo identificaba también con el pueblo alemán. Si los alemanes hubieran permitido que su voluntad nacional fuera domada durante el imperio napoleónico, se habría extinguido el espíritu creador del universo, y Dios mismo, que existía sólo cuando estaba encarnado en la humanidad, habría desaparecido. Era evidentemente el deber de cada uno evitar esto, si fuera posible; y Fichte prodigó toda la vehemencia de su naturaleza en la lucha por la libertad. La mera lucha, la simple protesta del alma aseguraría, según su sistema, el fin deseado: la afirmación de sí mismo, no el éxito material, era la finalidad. Una vez establecido un feliz equilibrio en la vida humana, habría sido sólo una tentación, una especie de orden napoleónica o mefistofélica a la muerte impuesta al deseo de luchar.

No sé cuánto habría gustado a Fichte, en su tensión romántica y puritana de alma, la actual organización de Alemania. Era un hombre del pueblo, un radical y un

agitador tanto como un profeta del nacionalismo, y la reluciente armadura en la cual está actualmente encerrada la libertad alemana le habría parecido demasiado gravosa. En la victoria habría advertido el comienzo de la corrupción.

Sin embargo, debemos recordar que un idealismo perfecto tiene una tendencia a convertirse en su opuesto y a transformarse en un materialismo para todas las finalidades prácticas. La Voluntad absoluta no es un ser natural, ni el querer o el pensamiento de alguna persona; es un genio incorpóreo, sin realidad empírica *(unrealised)*, que entra por primera vez en acción cuando comienza a rodearse de objetos y puntos de resistencia, y por esto se hace consciente de su propia fuerza y vocación. Qué cosa sean estos objetos o resistencias sentidas, no se prejuzga; o, más bien, se prejuzga que se opondrán mucho al espíritu y que el espíritu hará experiencia de su propia pasividad —un modo de su fatal y necesaria experiencia— en la forma de una influencia que atribuye a las cosas inanimadas y materiales.

Toda la función del espíritu puede, pues, estar bien unida a la materia. La ciencia podría ser mecánica; el arte, una cosa pesada y material; todos los instrumentos de la vida podrían ser brutales; la vida misma podría hacerse difícil, amarga y opresiva, y, sin embargo, todo podría permanecer como directa manifestación del espíritu puro, de la libertad absoluta y del deber creador. Esta posibilidad especulativa es digna de ser observada, pues nos ayuda

a comprender a la moderna Alemania. No es una paradoja el que los idealistas se encuentren a sus anchas entre las cosas materiales. Según ellos, estas cosas materiales son hijos de su espíritu. ¿Por qué no habrían de entregarse apasionadamente a la manipulación de los detalles filológicos o de los elementos químicos, o al comercio y la intriga muy ingeniosos? ¿Por qué no habrían de amar con exceso la sangre y el hierro? ¿Por qué estos frutos del espíritu habrían de ser incompatibles con él?

Un materialista teórico, que considera el mundo natural como un terreno de donde ha surgido y del cual se nutre, puede sentir, quizá, algún respeto hacia aquellos obscuros abismos de la naturaleza que le han dado el ser; pero su encanto estará más bien en el trato de los objetos luminosos de la imaginación, en el cultivo de las humanidades, por medio de los cuales se expresan y eluden a la vez las rudas fuerzas de la naturaleza. No procede así el trascendentalista. Considerando su mente como la fuente de todo, es llevado al silencio solemne y al respeto sólo ante sí mismo; por otra parte, lo que le hechiza, lo que le gusta acariciar, es su progenie, las cosas materiales que le rodean, los hechos, las leyes, la sangre y el hierro, en medio de los cuales piensa (quizá con toda sinceridad) que su espíritu se expresa de manera perfecta y libre. Despreciar el mundo y retirarse al reino del espíritu, como a una esfera más sutil y más propia, es completamente contrario a su idealismo. Semejante retiro podría llevarle la paz, y él desea la guerra. Su idealismo le enseña que

la lucha y la contradicción, como decía Heráclito, son los padres de todas las cosas; y si se detuviera en la lucha, si se cansara de la ambición y de los bienes materiales, piensa que desertaría de la vida, pues odia como muerte lo que otra clase de idealistas ha llamado salvación.

Se dice que Dios, cuando creó el mundo, lo encontró muy bueno; así, el trascendentalista, cuando usurpa el puesto del Criador, sigue su ejemplo. El odio y el temor a la materia no es, quizá, signo de un espíritu puro. Un espíritu divino puede, incluso en la contemplación, enamorarse perfectamente bien de la materia, como le sucedió a la diosa Luna con Endimión. Tal materia sólo podría ser imaginada, como si Diana hubiese simplemente soñado con su zagal; y la imagen acariciada podría no ser menos querida por este motivo. El poeta romántico descubre que su propio espíritu lo saluda en las rocas, las nubes y las olas; el músico vierte generosamente su alma en el ritmo y la agitación; ¿por qué el trascendentalista, sea general o ingeniero o viajero comercial, no habría de encontrar sus más puros ideales en el ejercicio del comercio, la industria y la guerra? Trabajo inexorable es lo que sobre todo exige la Voluntad absoluta. Esta necesita el estímulo de la resistencia para hacerse más intensamente consciente del Yo, que es, según se dice, su propósito fundamental al imaginar de alguna manera un mundo. La adquisición le interesa más que la posesión, porque el sentimiento del esfuerzo y del poder es entonces más agudo. Cuanto más materiales son las artes que le ocupan y más complicado

y universal su campo de acción, tanto más intenso será su ejercicio y mayor su alegría. Este no es idealismo para un solitario o un poeta abatido por el tedio; no se considera a sí mismo como una cosa contingente y fugaz, a semejanza de la nota de un ave canora, que temería ser ahogada en el estrépito de los instrumentos materiales u obligada a una tensión y agudeza horribles: pues la tensión y el grito agudo constituyen sus elementos naturales. Este idealismo piensa que ha compuesto todos los movimientos existentes o posibles, y se siente tanto más dominante cuanto más numerosa y atronadora es la orquesta que dirige. Se encuentra a sus anchas en medio de objetos mecánicos, los cuales puede demostrar de manera trascendental como perfectamente ideales. Su obra más adecuada consiste en abrirse paso hacia la ejecución de su plan del mundo, y la manifestación más propia de su alma y más satisfactoria para ésta es una batalla universal.

Capítulo VII

FICHTE Y LA MISION DE ALEMANIA

Cuando los antiguos hebreos ensancharon su concepción de Jehová a fin de reconocer en él el único Dios viviente al cual estaba subordinada toda la naturaleza y la historia, no cesaron de considerar el poder universal, al mismo tiempo, como su propia divinidad nacional. Había en esto una contradicción latente, que fué ingeniosamente salvada diciendo que Jehová, aunque sin ser esencialmente una divinidad nacional, había escogido a Israel como pueblo suyo por un libre acto de gracia, sin méritos previos de parte de aquél; por esto el orgullo de los judíos no carecía de humildad.

Sin embargo, no hay humildad alguna en la pretensión actual de los alemanes a una primacía similar. "Los críticos modernos, dice Max Stirner, prorrumpen en invectivas contra la religión porque ésta coloca a Dios y la ley divina o moral frente al hombre, considerándolos como cosas exteriores, mientras que los críticos transforman todos esos objetos en ideas de la mente humana. No obs-

tante, el error esencial de la religión: asignar una misión al hombre, no es evitado por estos críticos, que continúan insistiendo en que el hombre debe ser divino, o idealmente humano, o qué sé yo; la moralidad, la libertad, la humanidad, etcétera, constituyen su esencia". Ahora bien, es evidente que una divinidad que es subjetiva o inmanente no puede elegir nación alguna, salvo que resida y se manifieste de manera más particular en ella. Esta puede ser altamente favorecida sólo porque sea intrínsecamente superior, y por esta razón puede ser llamada metafóricamente pueblo predestinado. Por esto, si el espíritu que mora en una nación no es uno de los tantos espíritus existentes en el mundo (como los primitivos hebreos suponían y como sostendría una filosofía naturalista), sino que es el único espíritu sagrado y universal, y si al mismo tiempo este espíritu reside en esa nación preeminentemente, o aun de manera exclusiva, la humildad de parte de esa nación sería con toda evidencia una cosa fuera de lugar. De consiguiente, los alemanes no pueden menos de atestiguar las virtudes y prerrogativas divinas que encuentran en sí mismos, algunas de las cuales son expuestas por Fichte como sigue:

La edad presente se encuentra precisamente en la mitad de la vida terrena; entre la era en que los hombres eran todavía egoístas, materialistas e impulsivos y la era futura en que vivirán para los ideales puros. Los alemanes prefiguran esta edad mejor, a la cual conducen el resto del mundo. Han creado el mundo moderno uniendo la he-

rencia política de la Europa clásica con la verdadera religión que permanecía estancada en Asia, y han elevado las dos a una más alta unidad en su *Kultur*. De ellos ha salido la mejor sangre de la mayoría de las demás naciones y la fuerza espiritual que las ha formado a todas.

Los alemanes nunca han abandonado su tierra natal ni han sufrido serios daños de la inmigración. Su lengua es primitiva y jamás la han cambiado por otra extranjera. Por esto sólo el alemán es verdaderamente una lengua vernácula. Sus términos intelectuales mantienen una conexión vital y activa con la experiencia sensible. Por lo tanto, sólo en Alemania existe verdadera poesía y filosofía. Las personas sofísticas que juzgan por la mera impresión grosera pueden imaginar que el alemán no es muy melodioso; pero estas cosas no pueden ser juzgadas correctamente sin referencia a los principios fundamentales, que en este caso probarían que la lengua más dulce es aquella que emplea todos los sonidos posibles y los combina en todas las formas factibles. Si el alemán o alguna otra lengua se acerca más a este ideal *a priori* de la eufonía, es cosa que debe dejarse a lo que decida la observación empírica.

La naturaleza germana, siendo pura, profunda, activa y audaz, se ha apoderado instintivamente de la verdadera esencia del cristianismo y ha rechazado con horror todas las mentiras y la corrupción que la ocultaban. Esta esencia es la necesidad imperiosa de volverse de la vida natural a la vida ideal. El alemán sabe que su propia alma está

ilesa; pero, en su abnegación, esto no le basta. Su celo se enciende fácilmente para dar calor y luz en todas partes; y este celo suyo es paciente y eficaz, aferrándose a la vida real y transformándola. A medida que avanza encuentra más de lo que buscaba, pues se ha sumergido en la rápida corriente de la vida que progresa sin cesar y lo lleva adelante. El corazón indolente de las demás naciones puede soñar con dioses en las nubes o con algún tipo perfecto de vida humana ya producido en el pasado y al cual hay que aproximarse o que se debe repetir en el futuro. El espíritu del alemán no es acuñación de la tierra; es la fuente viva de todos los soles y se lanza a crear incesantemente cosas del todo nuevas. El espíritu germano es la autoconciencia de Dios.

No creo que el esfuerzo de la guerra o la intoxicación de la victoria pudieran añadir mucho a estas jactancias, expresadas por Fichte cuando, por el momento, había abandonado toda esperanza de que su patria hiciese valer sus propios derechos por medio de la fuerza y confiara sólo a la educación y a la filosofía la misión de preservar y propagar la virtud germana. Lo que dice aun en forma particular, tiene a menudo una curiosa semejanza con las afirmaciones oficiales de la actual Alemania. Ni siquiera falta el odio histérico a Inglaterra. Fichte no veía en Inglaterra el campeón del protestantismo, de la moralidad y de la libertad política, ni el enemigo constante de Napoleón, sino sólo un vampiro mercantil universal. Su desprecio por las razas latinas era, también, inmenso. La

verdad es que en materia de raza abrigaba la curiosa idea de que tiene que haber existido, desde la eternidad hasta el comienzo de la historia, un *pueblo normal* primitivo, una tribu de Adanes y Evas; porque, de acuerdo con un principio que había tomado de la teología calvinista, si todos los hombres hubiesen sido originariamente esclavos por naturaleza, ninguno habría llegado a ser jamás libre. Este *pueblo normal* eran, por supuesto, los antepasados de los alemanes. Debieron existir también tribus salvajes e innobles para ser sometidas por el *pueblo normal*, puesto que a no ser por alguna conquista semejante nunca se habría roto el primitivo equilibrio, el Edén y la selva jamás se habrían fundido, ni la historia, que es un registro de novedades, habría nunca comenzado. La teoría de la evolución ha tornado anticuadas las razones de tal concepción; pero la idea de que el tronco de la humanidad está constituído de mestizos formados por la unión de rubios seres divinos con alguna especie de negros antropoides, resurgió después en Gobineau y ha obtenido cierta acogida en Alemania.

Fichte, siguiendo a Calvino y a Kant, trazó una distinción muy neta entre la vida natural y la vida del deber. El ideal debe ser seguido sin el menor pensamiento de interés. Los oficios, dice, deben ser practicados espontáneamente, sin otra recompensa que mayores desvelos. El joven jamás debe oír que alguien puede ser estimulado o guíado en la vida por el pensamiento de su conservación o bienestar propios. El conocimiento no es un registro de

las cosas existentes o de las leyes que se han descubierto. El conocimiento es la verdadera vida de Dios y se crea a sí mismo. Es "una actividad intelectual que se despliega por sí misma, de acuerdo con sus propias leyes internas". Dicho en buen romance, es pura imaginación. Pero el método que se debe aplicar a esta locura está fijado de manera innata, tanto para el pensamiento como para la moral. Solamente la frivolidad puede impedir este unánime idealismo.

No debemos suponer que esta prescripción de ideales austeros y abstractos implica alguna aversión de parte de Fichte hacia el progreso material, la *Kultur* obligatoria o la conquista militar. El idealismo alemán, como hemos visto, no es platónico o ascético para dejar atrás el mundo. Por el contrario, su misión consiste en consagrarse al mundo y mostrar que toda parte de éste es un órgano del espíritu. Lo cual es una forma de reverencia análoga a la de los hebreos. Incluso los más severos calvinistas, quienes pensaban que el mundo era totalmente depravado, podían, tomando la frase en todo su sentido, hacer algo bueno de él: lo reclamaban, se lo apropiaban y casi lo disfrutaban. Así, Fichte nos proporciona visiones proféticas de una Alemania idealista conquistadora del mundo. El Estado no tiene por finalidad la propia conservación, menos aun le incumbe la ayuda a los miembros de la familia humana que marchan a la zaga del progreso moderno. El imperio de la fuerza física indisciplinada debe ser abolido por una fuerza obediente a la razón y al espí-

ritu. La verdadera vida consiste en reformar las relaciones humanas de acuerdo con un modelo innato a la mente. El destino glorioso de Alemania es crear el mundo y renovarlo. La libertad natural es una cosa desgraciada, una simple mezcla de impulsos sensuales e intelectuales sin ningún principio de orden. Corresponde a los alemanes decidir si existe un progreso providencial, convirtiéndose ellos mismos en la providencia que producirá el progreso, o si, por el contrario, es un desatino todo pensamiento superior. Si fracasaren, la historia nunca se los reprocharía, pues en ese caso no habría ya historia.

El único principio vital de la historia es la tendencia a una monarquía universal, cristiana y europea. Esta tendencia es más profunda que los planes de los hombres y más fuerte que sus intenciones. "Que un Estado, aun cuando se halla a punto de hacer la guerra, afirme solemnemente su amor a la paz y su aversión a la conquista, no importa; pues, en primer lugar, tiene necesidad de hacer esta aseveración y ocultar de esta manera su intención real si tuviera éxito en sus designios, pudiendo invertir también el conocido principio: *Amenaza con la guerra para que puedas tener paz,* de esta manera: *Promete paz para que puedas comenzar la guerra con ventaja;* y en segundo lugar, el Estado puede formular con toda seriedad sus seguridades de paz, hasta donde haya ido el conocimiento de sí mismo; pero dadle la oportunidad favorable de engrandecerse, y se olvidará de los buenos propósitos hechos".

Si el pueblo no se siente dispuesto a obedecer la Idea, el

gobierno tiene que obligarlo a ello. Todos los poderes de los ciudadanos deben ser absorbidos en el Estado. Podría darse a la libertad personal un uso inconveniente cuando tal individualidad y diversidad de educación, que son buenas para el Estado, han sido proporcionadas por sus leyes. Tampoco debe tolerarse el ocio. Una educación ideal tiene que transformar a los hombres para que sean incapaces de querer otra cosa que aquello que la educación desea que quieran. El Estado puede entonces confiar en sus súbditos, "pues el que tiene una voluntad bien fundada, quiere lo que quiere por toda la eternidad".

En cuanto a las relaciones exteriores, el Estado, en obediencia a su misión ideal, tiene que conquistar a los bárbaros circunvecinos y elevarlos a una condición de cultura. Es este proceso casi exclusivamente el que ha introducido el progreso en la historia. "¿Qué impulsa al héroe macedonio... a buscar tierras extranjeras? ¿Qué encadena la victoria a sus pasos y dispersa aterrorizadas ante él las incontables hordas de sus enemigos? ¿Es la mera fortuna? No; es una Idea... El hombre civilizado tiene que gobernar y el incivilizado tiene que obedecer, si el Derecho ha de ser la ley del mundo... No me digáis nada de los miles que cayeron en el camino de él; no me habléis de su propia muerte prematura. Después de realizar su Idea, ¿qué había más grande para él sino morir?"

Este entusiasmo por Alejandro (que compartía Hegel) no es meramente retrospectivo. "Al fin, en una nación del mundo la más alta, la más pura moralidad, como no

se había visto antes entre los hombres, surgirá y será asegurada para todo el futuro, y desde entonces se extenderá por todos los demás pueblos. Sobrevendrá una transformación de la raza humana de la condición de criaturas terrenas y sensuales en espíritus puros y nobles." "Conocéis algo más noble que la muerte?... ¿Quién tiene el derecho de oponerse a una empresa que afronta este peligro?"

Puede parecer curioso que un puritano inflexible como Fichte, profeta surgido de la clase popular, republicano teórico que se querellaba con sus alumnos para que formaran clubs y combatieran el duelo, vehemente idealista menospreciador de la gente mundana, haya provisto tan perfectamente de filosofía a los Junkers y banqueros. Pero el fenómeno no es nuevo. Platón, divino y amable como era, proporcionó la suya a los obtusos espartanos. Los hombres de fe idealista están seguros de que los fundamentos de las cosas tienen que ser divinos, y cuando, al investigar esos fundamentos, se encuentran con principios siniestros —el impulso ciego, el azar, la competencia cruel— erigen fanáticamente estos mismos principios en máximas sagradas. Están previamente convencidos de que toda fuerza tiene que proceder de Dios; por consiguiente, si el engaño, la perversidad, la tiranía y los grandes ejércitos son los medios del poder, éstos tienen que ser los instrumentos elegidos por Dios en el mundo. De manera análoga, también la Iglesia Católica, por temor a la impiedad, ha santificado formas de engaño y opresión. Así, la más ar-

diente especulación puede sancionar la práctica más brutal. Justificadas de esta manera las pasiones primitivas, porque parecen innocuas y potentes, es probable que resulten demasiado mezquinamente organizadas para sostenerse por sí mismas durante mucho tiempo; y, entretanto, malogran y pisotean las mejores cosas que posee la humanidad. Sin embargo, son una fuerza como cualquier otra, una fuerza no sólo vehemente, sino contagiosa, y capaz de alcanzar muchas victorias, aunque no de buen resultado permanente. Tales pasiones, y las filosofías que las glorifican, son sinceras, absorbentes e irrefutables cuando se las expresa con franqueza.

La teoría trascendental de un mundo meramente imaginado por el yo y la voluntad que se estima a sí misma absoluta son, ciertamente, ilusiones temerarias; pero no más temerarias o engañosas que muchos otros sistemas que millones de personas han sido llevadas a aceptar. Tal teoría tiene todos los signos de una nueva religión. El hecho de que las religiones establecidas en Alemania son aún formas del cristianismo, puede ocultar el carácter explícito y pagano de la nueva fe: se la considera como una especulación un poco caduca o como el credo de algunos extremistas, cuando, en realidad, domina el juicio y la conducta de la nación. Ninguna tiranía religiosa podía ser más completa. Tiene sus profetas en los grandes filósofos e historiadores del siglo pasado; sus fariseos y sumos sacerdotes en los profesores y el gobierno; su rebaño de creyentes en la disciplinada masa de la nación; sus herejes

en los socialistas; sus incautos en los católicos y los liberales, para ambos de los cuales el credo nacional, si lo entendiesen, sería una abominación; tiene sus mártires ahora por millones, y sus víctimas entre los incrédulos son aún más numerosas, pues sus víctimas, en cierto modo, son todos los hombres.

Capítulo VIII

EL EGOTISMO DE LAS IDEAS

¿Necesitamos hablar de Hegel cuando estamos tratando del egotismo? El tono de este filósofo, especialmente en sus últimos escritos, estaba lleno de desprecio hacia todo lo subjetivo: el punto de vista del individuo, sus opiniones y deseos, por ningún motivo eran considerados, a menos que fuesen encarrilados con la marcha providencial de los acontecimientos e ideas del amplio mundo. Este realismo, no obstante pronunciado e incluso acre, era aún idealista en el sentido de que la substancia del mundo era concebida no como material sino conceptual, esto es, una ley o lógica que animaba los fenómenos y constituía el secreto de su movimiento. El mundo era semejante a un enigma u oráculo confuso; y la solución del acertijo se encontraba en la romántica instabilidad o autocontradicción inherente a toda forma finita del ser, la cual la obligaba a convertirse en algo diferente. Podíamos comprender la dirección de este movimiento por un acto de simpatía que se producía en virtud de una especie de

dialéctica vital o de necesidad dramática en nuestra propia reflexión. Hegel era un solemne sofista: hacía del raciocinio la llave para llegar a la realidad.

Este realismo técnico de Hegel estaba reforzado por su imaginación histórica, que continuamente produce la impresión de separación, objetividad e inteligencia impersonal; a menudo parece perdido en los hechos de su narración y estar cogiendo el mismísimo corazón del mundo. Además, adoraba al Estado, al cual, según su concepción, debía someterse completamente el individuo, no para beneficio de otros individuos (lo que sería una especie de egoísmo transferido, no menos estéril que el provecho personal), sino para el asiduo servicio a los comunes ideales impersonales.

La familia era el primer grupo natural al cual el individuo se entregaría con gusto; el gremio era otro grupo y el Estado, el más alto y amplio de todos; nada era digno o real en el hombre, salvo su función en la sociedad.

Sin embargo, esta negación del egotismo es sólo aparente. Es un drama dentro de la representación teatral. En el escenario menor, el individuo —excepto en sus errores y balbuceos— no es más que el instrumento y el vehículo de los decretos divinos; de hecho, es un títere, y la única realidad para él es el lugar que ocupa en el espectáculo general. Pero el escenario pequeño está arreglado dentro de otro, a menudo disimulado, pero siempre presente; y en este escenario mayor y más próximo el yo se pavonea solo. Soy yo el que tira de las cuerdas, disfruta del dra-

ma, proporciona su argumento y moraleja y posee la libertad y realidad que falta a mis títeres. En el escenario pequeño el alma del hombre es sólo una de las ideas de Dios, y todo su valor consiste en ayudar a la pantomima; en el escenario grande, Dios es simplemente mi idea de Dios y la finalidad del drama es expresar mi espíritu. El espectáculo en el cual todo individuo baila automáticamente al son de la melodía divina es meramente un sueño mío.

La filosofía de Hegel es, por tanto, subjetiva y todo su realismo no más que una actitud estudiada y una manera deliberadamente fingida. Que todo esto es verdad, podría inferirse, aparte de muchos y continuos indicios y deducciones, del hecho de que el sistema es trascendental y se funda en Kant. La objetividad puede, pues, ser sólo una sombra, un artificio, algo atribuído a las cosas y personas por el espíritu, cuya energía poética se manifiesta en esto. Toda cosa debe ser dispuesta como una creación del espíritu, simplemente en cuanto objeto del pensamiento o del conocimiento.

Este subjetivismo subyacente explica también la singular satisfacción de Hegel, cuya mirada era bastante amplia, con un mundo tan extrañamente limitado como el que nos presenta. Describía lo que conocía mejor o había oído más, y pensaba que había descrito el universo. Esta ilusión era inevitable, puesto que su principio era que el universo fué creado por descripción y consistía en ésta. La misión de Hegel, según él mismo la concebía, no era

descubrir el mundo real o alguna de sus partes: en teoría apartaba toda creencia en un mundo real, en cuyo lugar ponía su concepto o conocimiento de aquél —que era, por lo tanto, adecuado a su objeto. Si China era el país más antiguo de que había oído hablar, el mundo comenzaba con China, y si Prusia era el más joven y él (como tenía él que ser) su último filósofo, el mundo terminaba con Prusia y con él mismo. Esto parece un monstruoso egotismo, pero no es arbitrario; en un sentido era la actitud menos presuntuosa, puesto que se limitaba a la descripción de una visión actual, y no de un objeto separado o anterior. El valor de una filosofía sólo consistiría en la perfección y fidelidad con que pudiera enfocar las concepciones de la época en que surgiera. Hegel esperaba hacer esto con su tiempo, y no aspiraba a una verdad allende este límite.

La misma actitud explica el servilismo de su filosofía moral, que es simplemente una apología del orden de cosas establecido y de los prejuicios de su época y de su país. Abrigaba la profunda convicción de que no podía darse un sistema de ética mayor, y que si éste tratase de ser más llegaría a ser menos, porque sería meramente personal. Cuando, por ejemplo, condenaba ásperamente la *patria potestas* de los romanos, era porque ofendía el individualismo de los protestantes y la conciencia moderna; y si al siguiente momento condenaba aún más ásperamente a los sentimentalistas que hacían de los sentimientos compasivos y de las buenas intenciones la prueba de la vir-

tud, era porque estas conciencias individuales se eximían a sí mismas de conformarse al Estado y a la Iglesia establecida. Investigar si la moral de Buda o de Sócrates o de Rousseau, en sí misma o con respecto a la economía humana en general, era la mejor, le habría parecido absurdo: sólo podía ser cuestión de las aproximaciones o contribuciones de cada una de aquéllas a la moral aprobada por la comunidad luterana y por el ministerio de educación y culto de Prusia. La verdad, entonces como ahora, era lo que todo buen alemán creía. Este piadoso deseo de Hegel de interpretar la ortodoxia de su generación tuvo buen éxito, y las más modestas esperanzas de su filosofía fueron realizadas. Nunca hubo, quizá, un sistema tan verdadero para su época y tan falso con respecto a su objeto.

El egotismo de Hegel aparece también en su manera de tratar las cuestiones matemáticas y físicas. Al infinito lo llamaba falso infinito, a fin de evitar los dilemas que aquél le planteaba, tales como por qué la evolución de la Idea comenzó hace mil años, o menos; qué otra cosa podría ocurrir ahora que aquella evolución estaba completa en su autoconciencia; por qué dicha evolución debería tener lugar en este planeta solamente, o, sí se ha producido también en otra parte, por qué la Idea que evoluciona no habría podido ser una Idea diferente. Pero todas estas cuestiones quedan excluídas cuando se comprende que esta filosofía es sólo un punto de vista: el mundo que describe es un aspecto inseparable de las pers-

pectivas egotistas que lo enmarcan. No es necesario discutir sobre la extensión del mundo, porque tal extensión es sólo una apariencia; en realidad, el mundo no tiene extensión, ya que es sólo mi idea presente.

El infinito perdía así su aplicación; pero la palabra era demasiado idealista para ser descartada. Por consiguiente, el título de infinito fué empleado en la ilusión accidental de un todo perfecto *(completeness)*, en un supuesto sistema de relaciones sin conexión con alguna otra cosa. Que nada existente, a menos que fuera el falso infinito, pudiese ser absoluto de esta manera, ello no irritaba a Hegel, pues lo existente no le concernía realmente, sino sólo el "conocimiento", es decir, un círculo de ideas presentes y sin objeto. Por limitado que fuera de hecho, el conocimiento es siempre completo para el egotista, cuyos objetos no considera como existentes fuera de sí mismo. El egotismo difícilmente podría recibir una expresión más radical que ésta: declarar al yo infinito porque no puede encontrar algo existente allende su esfera de acción.

El dogma favorito de Hegel, según el cual toda cosa implica su opuesto, es también una obra de egotismo; pues equivale a conformar las cosas a las palabras, no las palabras a las cosas; y el yo, particularmente en los filósofos, es una nebulosa de palabras. Al definir las cosas, si insistís en definirlas, estáis obligado a definirlas por su relación con otras cosas o también con exclusión de ellas. Por tanto, si las cosas se forman mediante vuestras definiciones de ellas, estas relaciones y exclusiones serán la

esencia de las cosas. La idea de tal relatividad intrínseca a las cosas es un sofisma incluso en lógica, puesto que los términos elementales nunca pueden ser definidos, no obstante ser posible comprenderlos bien y aprehenderlos intuitivamente; pero lo que aquí nos concierne es más bien el motivo egotista latente en aquel sofisma; a saber: que los accidentes más verbales y subjetivos a los cuales están sujetos los nombres de las cosas en el discurso humano sean destinados a ser el fundamento de las cosas y su más profundo ser.

Egotista era también el inextinguible odio de Hegel por lo que llamaba el entendimiento abstracto. En su crítica de esta facultad y de las opiniones que crea hay mucha agudeza y alguna justicia. La gente razona a menudo abstractamente, flotando en las palabras como sobre una vejiga llena de aire: en su juicio no ve la complejidad y el volumen de las cosas reales. Pero los errores o abusos en que puede incurrir la inteligencia verbal nunca deberían producir ese implacable celo con que Hegel los persigue. Lo que le obsesiona es el temor de que el entendimiento, a pesar de su frivolidad, pueda un día comprender: que pueda corregir sus imperfecciones, trazar el movimiento real de las cosas y, viendo su mecanismo, malogre aquel *effet d'ensamble,* aquella dramática ilusión, que llama razón.

Figuráos un paisajista condenado a tener siempre a su lado un naturalista: pronto serían no meramente los errores del naturalista lo que le irritarían, sino el naturalista

mismo. El artista atento a los efectos panorámicos no desea que se le obligue a ver a través de un microscopio; cambiando su foco visual pierde su objeto subjetivo: no la realidad, sino la apariencia, es realidad para él. Hegel, cuya misión era substituir el ser por el llamado conocimiento, tenía, pues, que ir más lejos; debía de convencerse a sí mismo, no sólo de que la estructura de la naturaleza descubierta por el entendimiento era ajena a su propia mitología conceptual, sino que tal estructura no existía. No estaba dispuesto a confesar (como habría hecho el paisajista) que era un egotista; que lo subjetivo era lo que le interesaba, y que en un mundo tan grande lo subjetivo tenía también su lugar. ¡No! Había de pretender que su egotismo no era egotismo, sino identidad con lo absoluto, y que aquellos que osaban sostener que el mundo se movía por su propia cuenta, independientemente del espíritu observador, eran diablos, porque sugerían que el espíritu observador no era Dios.

Este es el latente pero colosal egotismo que hace plausible el extraño uso que a veces hace Hegel de la palabra substancia. Su substancia es sólo una gramática de su discurso; pues no buscaba la substancia, en la cual lógicamente no podía creer, sino sólo la impresión sintética esencial que pudiese inferir de las apariencias. Para el espectador, la función de la escena y los actores es agradarle e impresionarle: pero ¿qué es, al fin, lo que le impresiona y agrada? La intensidad y vigor crecientes del drama, el incremento de vida que ha estimulado en él. Esto es

para aquel despiadado egotista, el esteta, la *substancia* de todas las cosas de la representación teatral. Por supuesto, nada podría ser más falso, pues el autor y los actores son personas reales, con vidas que exceden en mucho su función en el teatro, dándole a aquélla su verdadero fundamento. Incluso la maquinaria de la escena tiene su historia natural, y los artesanos que la hicieron tienen la suya, ambas plenas de mudas tragedias oscuras. El espectador, en su egotismo estético, se ríe de estas substancias reales ocultas detrás del espectáculo como de cosas fuera de lugar; para él, como para Hamlet, lo importante es la representación escénica. Lo que es más propiamente suyo, la reacción de su imaginación ante el espectáculo, los términos en los cuales le resulta más fácil y excitante describirlo, a todo esto le llama substancia del espectáculo: término que revela la profunda impudencia del egotista reflexivo; la más profunda realidad que reconocerá es sólo aparentemente plausible, existente únicamente para el espíritu que la imagina. Lo que se supone que salva al sistema de Hegel del subjetivismo es la más subjetiva de las cosas, a saber, una dialéctica que obedece a los impulsos de un teorético *parti pris* y glorifica una idea fija.

Cuando hemos comprendido todo esto, aquellos rasgos de Hegel que a primera vista podrían parecer menos egotistas –su intuición histórica y su entusiasmo por la sociedad organizada– presentan un nuevo aspecto. Esa intuición histórica no es realmente un acto de simpatía; es imperiosa, exterior, despreciativa, fingida. Si sois un lec-

tor moderno de los griegos, especialmente si los leéis con el espíritu romántico del clasicismo de Goethe, y conocéis de ellos justamente lo que Hegel conocía, pensaréis que su descripción es admirablemente perspicaz, magistral y completa: pero, ¿habrían pensado así Esquilo o Platón? Se habrían reído, o, más bien, no habrían comprendido que esa descripción se refiriese de algún modo a ellos. Lo que Hegel analiza es la leyenda de los griegos, no la vida de los griegos. Así, su explicación de la religión medieval representa la leyenda protestante, no la experiencia católica. Aquello de lo cual sabemos poco o nada nos parece admirablemente caracterizado por Hegel; aquello que conocemos íntimamente nos parece visto con los ojos de un extraño pedante, ajeno al asunto e insolente. No es más que una idea suya lo que nos está imponiendo clandestinamente, llamándola nuestra alma. Está creando en su mente un mundo que sería admirable, si Dios lo hubiese hecho.

Toda persona está sujeta a tales ilusiones de perspectiva y a la fascinación del pasado, ya favorable, ya desfavorable, a lo que estudia; pero Hegel, pensando que poseía la clave para descifrar los designios divinos, se creía profundamente comprensivo porque veía en todas las cosas un fragmento de sí mismo. Pero ninguna parte del mundo era eso; cada una de ellas tenía su propia excelencia inalienable, que no se podía trascender sin perderla para siempre. Para el egotista omnisciente todo corazón está cerrado. El pasado nunca entregará su secreto sino al amante

humilde y abnegado que tiene por naturaleza un destino igual. El egotista que cree asirlo, a fin de servirlo en su banquete filosófico o para exhibirlo en su museo de antigüedades, se aprehende sólo a sí mismo; y en este sentido, para confusión suya, su egotismo resulta verdadero.

El egotismo que se manifiesta en esta manera señoril de tratar el pasado es el egotismo de la imaginación, el mismo que se expresaba en el amor romántico de la naturaleza, el cual era, en realidad, un amor de sí muy sutil, muy estudiado, muy obstinado, dispuesto a encontrar alguna referencia y deferencia al propio yo en todas las cosas. Pero existe también el egotismo de la pasión, que en Hegel se manifiesta en su culto al Estado. "Las pasiones" es el viejo y apropiado nombre para lo que los alemanes llaman ideales. Las pasiones no son egoístas en el sentido en que los moralistas alemanes denuncian el egoísmo; no son ideadas por el que las acaricia para su posterior beneficio. Son ideales, peligrosos, a menudo fatales. Tampoco las pasiones carnales son egoístas, si por el yo entendemos todo el hombre: son una obsesión a la cual se sacrifica. Pero la filosofía trascendental, con su yo migratorio, puede convertir toda pasión particular, o todo complejo de pasiones, en supuesto centro de la voluntad, en personaje moral. A medida que la pasión se apodera de la naturaleza del hombre, se convierte, en vez de él, en vehemente egotista; llega a ser fanatismo o incluso locura.

Esta substitución de una pasión al hombre, cuando na-

die consideraba al yo como migratorio, parecía una enfermedad. ¡Qué locura, decíamos al alma humana, sacrificar vuestra vida natural a esa pasión particular, fugaz e ilusa! Pero el idealista alemán no reconoce vida natural ni persona natural. Su yo puede emigrar e cualquier cuerpo político o cualquier idea sintética. Por consiguiente, sus pasiones, lejos de parecerle locuras, se le figuran inspiraciones divinas, invitaciones al sacrificio, consagraciones al ideal.

Estoy lejos de querer decir que el idealista alemán es comúnmente justo con todas las pasiones y que las eleva, a su vez, hasta convertirlas en su voluntad suprema y absoluta. Sus pasiones son, por lo general, pocas y mentales. Accidentes de la educación o defectos de temperamento lo mantienen en un término medio; pero nunca está a salvo. Deslumbrádlo con un sofisma, tal, por ejemplo, como el de que "cuanto más males, tanto más bienes", o hipnotizádlo con una superstición, como ésta: "la organización es un fin en sí misma", y no necesitáis más nada para convertirlo en un delincuente romántico.

Incluso lo absoluto necesita un enemigo para mantener su espada afilada, y el Estado, que según Hegel es moralmente absoluto, requiere Estados rivales para que su relevante individualidad no parezca desvanecerse, y con esto la ocasión para las guerras santas y salutíferas. Hegel rechaza la idea de que las naciones tienen deberes recíprocos porque, según afirma, no existe autoridad moral o tribunal superior al Estado, a los cuales pueda someterse

su gobierno. Esta afirmación es evidentemente falsa, puesto que, en primer lugar, está Dios o, si se prefiere la frase, está el supremo bien de la humanidad, reduciendo sumamente el camino que los Estados podrían seguir entre vicios opuestos; y, en segundo lugar, está el individuo, cuya fidelidad natural a su familia, a sus amigos y a su religión, a la verdad y al arte, es más profunda y más sagrada que su fidelidad al Estado, el cual para el alma del hombre es un accidente histórico y geográfico. Sin duda que en el estadio actual de la civilización hay más para ganar que para perder cooperando lealmente con los gobiernos bajo los cuales nos toca vivir, no porque todo Estado sea divino, sino porque aun no se dispone de una maquinaria menos opresiva para llevar adelante la economía de la vida con alguna decencia y seguridad. Sin embargo, para Hegel la vida del Estado constituía la substancia moral, y las almas de los hombres no eran más que los accidentes; y en cuanto al juicio de Dios, afirmaba que no era otro que el curso de la historia. Este es un aserto característico, en el cual parece proclamar el gobierno moral del mundo, cuando, en verdad, está santificando la ley brutal del éxito y la herencia. El mejor gobierno, por supuesto, sucumbe con el tiempo como el peor, y más pronto; épocas oscuras siguieron al Imperio Romano y duraron el doble de éste. Pero el Dios de Hegel era simplemente el mundo, o una fórmula concebida para describir el mundo. Despreciaba todo ideal no destinado a ser realizado en la tierra, respetaba más la legalidad

que la justicia y las instituciones establecidas más que los ideales morales; y deseaba halagar a un gobierno en cuya política la guerra e incluso el crimen fueran armas reconocidas.

Este reino de pasiones oficiales no es, permitidme que lo repita, egotismo en el hombre natural que está sometido a él; es el sacrificio del hombre natural y de todos los hombres a una obsesión abstracta, llamada ideal. El vicio del absolutismo y del egotismo es transferido a este agente quimérico. El hombre puede ser bastante dócil y apacible, pero el demonio al cual escucha es despiadado y sordo. Este le prohibe preguntar: "¿A qué precio sigo este ideal? ¿Cuánto mal debo hacer para alcanzar este bien?". No; este imperativo es categórico. El dado ha sido tirado, la guerra contra la naturaleza del hombre y su felicidad está declarada, y un ídolo que se alimenta de sangre, el Estado Absoluto, es puesto en el centro de la ciudad y sobre ella.

Capítulo IX

EGOTISMO Y EGOISMO

En un análisis del egotismo en la filosofía alemana difícilmente sería excusable pasar por alto al único escritor notable que se ha opuesto abiertamente al egotismo tanto en la teoría como en la práctica. La obra de Max Stirner sobre la persona individual y sobre lo que podía llamar suya, apenas pertenece a la filosofía alemana en el sentido que he dado a estas palabras: carece del punto de partida trascendental, así como de toda amplitud de visión, sutileza metafísica o inspiración generosa; es una protesta atrevida, franca y un poco tediosa contra la locura del idealismo moral, el sacrificio del individuo a cualquier poder espiritual, como Dios, el deber, el Estado, la humanidad o la sociedad; a todos los cuales este temible crítico llamaba "fantasmas", considerándolos como ideas fijas y obsesiones patológicas. Esta crudeza de expresión estaba realzada por una vigorosa inteligencia natural y una honestidad inflexible; y no es imposible que este pobre maestro de escuela, en sus meditaciones solitarias, haya perso-

nificado proféticamente una rebelión contra las locuras refinadas y religiosas que fermentan en las clases obreras, las cuales, quizá, absorberán mañana toda la humanidad y darán por primera vez un tono plebeyo a la filosofía.

Max Stirner obliga a volver al migratorio yo a su nido. Exorcizó este "fantasma" que había estado ascendiendo y descendiendo la escala de las abstracciones, ora alojado en una pasión particular, ora en un cuerpo político, ya en un término lógico, ya en el extenso universo. El único yo verdadero, insistía, era la persona corporal, el individuo natural que nace y muere. Ningún otro órgano o sede existía para el espíritu ni para alguna de sus funciones. Los intereses personales eran los únicos intereses que podía tener el hombre honesto, y si se le intimidaba o adoctrinaba para sacrificarlos, esa coerción moral era un escándalo y un mal. El individuo indómito debía romper esas cadenas, que eran simplemente añagazas, y volver a sí mismo.

De esta manera, el egotismo se convierte en individualismo y amenaza con hacerse egoísmo. La lógica de estas posiciones no parece haber sido clara a Max Stirner. Que el individuo tiene que *poseer* todos sus deseos y aspiraciones, incluso la mayor abnegación y el suicidio, es evidente; es la sede de todas aquellas obsesiones y supersticiones que deploraba Max Stirner. Lo mismo es cierto con respecto al conocimiento: el hombre puede conocer únicamente lo que conoce y lo que sus facultades le hacen capaz de conocer. Este hecho es la excusa del trascendentalismo y su elemento de verdad. Pero el que esa volición y conoci-

miento tengan que tener su sede en alguna persona, nada prejuzga sobre el alcance de sus objetos. El sofisma del egotismo comienza, pues, con la inferencia de que una persona sólo puede conocer sus ideas y vivir únicamente para su propio beneficio. Por el contrario, lo que hace que el conocimiento sea tal es que nuestra sensibilidad puede informar de algo que no es meramente nuestro sentimiento; y de igual modo, nuestra vida moral surge cuando nuestros intereses comienzan a colocarse sobre el mundo. Negar que un hombre es capaz de generosidad porque su generosidad tiene que ser suya, es un sofisma insufrible. Incluso nuestras vanidades y locuras son desinteresadas a su manera; su egotismo no es un calculado egoísmo. Cuando un hombre dispone su tumba de acuerdo con su gusto, no es con la esperanza de disfrutar de su estancia en ella.

Max Stirner, a la vez que desaprobaba toda subordinación del individuo a la sociedad, esperaba que los individuos, incluso después de haber sido liberados, formaran uniones voluntarias para fines específicos, como practicar juegos. ¿Pensaba que tal compañerismo y cooperación podrían durar sin producir sentimientos gregarios y propósitos ideales? ¿No querría un jugador el triunfo para su partido? ¿No se impondría a veces a sí mismo un esfuerzo más bien doloroso por la causa de ese "fantasma", la victoria? Todos los sacrificios que la sociedad o la religión imponen a un hombre, cuando son legítimos, están fundados en el mismo principio.

La protesta de Max Stirner contra los ideales falsos y los fines artificiales que nos impone la presión social, no habrían, pues, debido extenderse a los ideales acordes con el hombre natural y fundados en sus instintos. Puesto que la sede de nuestros entusiasmos tiene que ser personal, su llamamiento tiene que serlo también, si han de inspirarnos eficazmente; pero todo arte y ciencia demuestra que puede ser completamente impersonal en su objeto. No era proponiéndose fines ideales en que consistía el error de los filósofos alemanes: este era el aspecto noble y heroico de su doctrina, así como el punto exacto de su psicología. Su error consiste en definir esos fines arbitrariamente e imponerlos de manera absoluta, tratando de hacernos aceptar ideales como la lucha eterna y la voluntad absoluta, que, quizá, aborrece nuestra alma. Pero si nuestra alma detesta tales cosas es porque ama otra; y esta otra cosa la ama por sí misma, de manera que el negarse al sacrificio por aquellos ídolos es una prueba de fe en el verdadero Dios.

La conclusión de Max Stirner de que por ser falsos aquellos ídolos y cruel y supersticioso su culto tenemos, por tanto, que negarnos a toda veneración y disfrutar innoblemente de lo que podemos llamar nuestro, es una conclusión que interpreta erróneamente la naturaleza humana. Pasa por alto el hecho de que el hombre vive por medio de la imaginación; que ésta, cuando no es caótica y vana, se ejercita en las artes de la vida; que los objetos

de estas artes son impersonales, y que la consecución de esos objetos nos proporciona una felicidad natural.

Los alemanes son por naturaleza personas buenas e impasibles, y es curioso que sus moralistas, sea cual fuere su escuela, sean tan fanáticos y perversos. El mal consiste, quizá, en que todos son precipitados. No se han dado la molestia de interpretar la naturaleza humana, que es un *don*, una cosa compleja, inconsciente, con un margen de variación, y en lugar de esto, han comenzado con la voluntad, que es sólo una *actitud*, una cosa casual, consciente y estrechamente absoluta. Tampoco han aprendido a respetar suficientemente las condiciones externas bajo las cuales obra la naturaleza humana y a las que debe conformarse: Dios, el mundo material, la naturaleza y la voluntad de otros hombres. Por consiguiente, su moral termina en ideales, es decir, expresiones casuales, conscientes y absolutas de las pasiones, o bien se disipa en un misticismo que renuncia a todo juicio moral. Una moral razonable concluye, en lugar de esto, en las artes, por medio de las cuales los ideales y las pasiones humanos se combinan con la experiencia y se adaptan a los materiales sobre los cuales tienen que obrar. La inmadurez de los moralistas alemanes se manifiesta en su concepto de que el bien es la vida, que es lo que podría decir un animal irracional, mientras que para el ser racional el bien es la parte buena de la vida, la sana, estable, juiciosa, afectuosa y bella manera de vivir que llama felicidad.

Capítulo X

LA RUPTURA CON EL CRISTIANISMO

La filosofía alemana tiene espíritu religioso, pero su unión al cristianismo ha sido siempre equívoca y externa. Incluso en las especulaciones de Leibnitz, no obstante estar preocupado por la ortodoxia, había un espíritu de independencia y absolutismo de carácter racionalista, por no decir pagano. El principio de razón suficiente, por ejemplo, exige que Dios y la naturaleza expliquen su existencia y su conducta con nosotros, como tímidos padres que explicaran su comportamiento a sus hijos severos. Tornándolo todo necesario, incluso los actos divinos, usurpa el puesto de Dios y hace a éste superfluo. Tal frío optimismo implicado en este principio, además de fatalista, es profundamente hostil a esa esperanza de liberación que constituye el alma del cristianismo: pues si éste es el mejor mundo posible, ¡cuán pobre tiene que ser aquel reino de los mundos posibles donde toda cosa tiene una mácula y en la que no hay cielo! Además, la teoría de que toda alma contiene las semillas de toda su experiencia y se

basta a su propio desarrollo infinito, destruye el significado de la creación, la revelación, los milagros, el pecado, la gracia y la caridad. De esta manera, sin proponérselo, incluso el obsequioso pero inteligentísimo Leibnitz socavó todas las doctrinas del cristianismo en el acto de repensarlas e introdujo en ellas una especie de mágico individualismo pagano.

Kant, Fichte y Hegel eran menos etiqueteros en su teología, pero aun pretendían ser o parecer cristianos. Pensaban que el elemento que constituía la santidad y la fuerza moral de la religión tradicional podía ser reconstituído en una forma más pura en sus sistemas. Este sentimiento suyo no era injustificable; al menos, muchos espíritus religiosos, después de la primera conmoción por la pérdida de su fe realista, habían visto en el trascendentalismo un medio, y quizá el único seguro, de mantener una especie de cristianismo que no pretendiera ya ser un milagro o una revelación excepcional, sino un símbolo poético, bastante justo, de los principios que se encuentran en toda vida moral. Que aquel, por ejemplo, que pierde su vida la salvará, es una máxima muy estimada y comentada por los hegelianos. Estos le dan un significado propio, del cual, ciertamente, podría decirse que es lo opuesto de lo que quería decir el Evangelio; pues en él se insta al creyente a renunciar al mundo con el cual le pide Hegel que se identifique. La idea de éste es que si subordináis vuestros intereses privados a los de vuestra profesión, ciencia o patria, os convertís por esto en una

persona buena e importante y también feliz sin haberlo intentado. Sentís entonces que el mundo comparte vuestros pensamientos y los perpetúa, al par que, completamente entregado a finalidades ideales, olvidáis vuestras miserias personales y la muerte.

En esta especie de psicología moral existe evidentemente alguna verdad; pero la "ley de la experiencia" que señala no es más que una ley indefinida y ambigua, que más desfigura los hechos que los expresa. Las mentes honestas se rebelarán contra la teoría de que cuando superáis un deseo lo habéis realizado; y descubrirán la furtiva ironía en el mandato que os prescribe vivir arduamente a fin de sentir la vanidad de la existencia. Es ciertamente posible ahogar las penas en el trabajo y olvidar los fracasos personales consagrándose a los intereses públicos; pero es sólo narcotizándoos con la prisa y la rutina, lo cual no sea, quizá, más ventajoso para los demás de lo que realmente es para vos mismo. Las finalidades impersonales o "ideales" no son necesariamente menos engañosas o "superiores" que las personales; de hecho, hay más probabilidad de que sean patrañas convencionales. Esta higiene patológica del idealismo, que siempre se detiene en algún impulso irreflexivo, cree asegurar la salud cuando, tal vez, sólo ha aumentado la dosis de ilusión.

Sin embargo, el trascendentalismo posee en común con el cristianismo y las demás religiones hebraicas este importante elemento, a saber, que considera los intereses humanos como el centro del universo y a Dios como el

Dios del hombre, que dispone todas las cosas en beneficio de éste. A sus ojos la esfera de la providencia y de la vida moral está limitada por la historia de una parte de Europa y Asia durante pocos miles de años. En la medida en que se considera que el trascendentalismo implica tal filosofía de la historia, puede arreglar sus disentimientos con el cristianismo liberal, puesto que coinciden en el punto cardinal de su fe, que es la apoteosis del espíritu humano.

Sin embargo, este egotismo humano, que conforta a tantos espíritus, ofende a otros no menos religiosos a su manera. Naturalmente, aquellos que creen en la infinitud del universo, sean místicos o naturalistas, sonríen a semejante fruslería y fatuidad. Pero aun entre los trascendentalistas, algunos son rechazados; pues el dominio que atribuyen a su yo es sólo un dominio sobre apariencias, y no pretenden que la gramática del espíritu humano pueda dictar la ley para el universo entero. Al mismo tiempo, desean mantener su libertad en su propia casa. Les repugna esa evolución prescrita y ese optimismo versátil de los trascendentalistas absolutos; se ofenden de que pueda ser impuesta a su individualidad trascendental tal carrera determinada y desagradable y que sea absorbida en ella. Son estos rebeldes los que han llevado el romanticismo y la filosofía alemana a su última fase. Han roto finalmente con el cristianismo y al mismo tiempo con el trascendentalismo teológico y cósmico, que era su aliado infiel y esperaba ser su heredero.

El trascendentalismo de Schopenhauer, no obstante ser arrebatador a su modo, conservaba el carácter modesto y agnóstico que había tenido en Kant: aquél proclamaba que el mundo era su idea, pero únicamente quería decir (lo que es innegable) que su *idea* del mundo era su idea. La doctrina egotista de que el universo todo no es más que la imagen que de él crea el espíritu desaparecía completamente en su sistema. La llamada Voluntad que todavía colocaba detrás de cada cosa no era ya su propia voluntad que producía la experiencia de la nada; era un nombre fantástico para cualquier fuerza o substancia que pudiera existir detrás de la experiencia, animando todos sus objetos, rigiendo su vida esencial y constituyéndolos en hechos colaterales a él mismo. Si su metafísica seguía siendo idealista, ello se debía a su hábito romántico de asimilar la vida de la naturaleza a la del hombre, según lo revela una apresurada introspección; de manera que el universo es descrito en términos morales y poéticos más bien que en términos de ciencia.

Las consecuencias de este cambio fueron importantes. La Voluntad se hizo infinita en lo que Hegel llamaba el sentido perverso, esto es, en el sentido verdadero. Ya no era posible hablar de un plan de la creación ni de un progreso dramático en la historia, con su comienzo en el Edén y su fin en Berlín. Se veía a la vida irradiar, como realmente ocurre, de una forma elemental en toda clase de desarrollos diversos e incomparables, capaces de variedad infinita. No se atribuía a la vida límite alguno,

ni cooperación forzada, ni método estereotipado. El universo de bolsillo concebido por Hegel se desplegaba hasta las estrellas, tan odiosas a este filósofo. El hombre perdía su importancia y al mismo tiempo el insoportable peso de sus falsas pretensiones. Con Schopenhauer retornaba la sinceridad, y con la sinceridad, la claridad. Sin embargo, no podía reconciliar completamente al hombre con su puesto real en la naturaleza. Un profundo prejuicio se interponía aún.

Tanto el cristianismo como el romanticismo habían acostumbrado al individuo a despreciar el valor intrínseco de las cosas. Las cosas debían ser útiles a la salvación, es decir, debían ser símbolos de otras cosas mayores, pero desconocidas: no debía esperarse que fueran buenas en sí mismas. Esta vida podía justificarse, si tenía alguna justificación, sólo en la forma en que puede serlo un trabajo servil o una tarea tediosa, y no como la salud o la expresión artística se justifica a sí misma. A menos que algún fin externo y ulterior pudiera realizarse viviendo, se pensaba que la vida era vanidad. Suprimid ahora la expectativa de un milenio o de un paraíso en el cielo, y parecerá que todo valor importante ha desaparecido de nuestra existencia terrena. Sin embargo, este sentimiento es sólo una imagen accidental, producto de una educación particular.

Los poetas románticos, por medio del orgullo, la inquietud y el anhelo de cosas vagas e imposibles, llegaron a la misma conclusión que la iglesia había arribado me-

diante la censura y la esperanza. Estar siempre insatisfecho parecía un signo de distinción a aquella época faustica. En realidad, estar insatisfecho es una cosa sana y promisoria cuando se puede corregir la causa de nuestra inquietud; pero el espíritu romántico desprecia tales mejoras accesorias que, lejos de liberar la indómita alma egotista, más bien la alimentarían y armarían con arnés. Es indigno del pesimista romántico el recordar que los individuos, en todos los tiempos, han realizado a veces lo que se habían propuesto con ánimo decidido, y que si la voluntad y la conducta humanas estuviesen mejor disciplinadas, este contento sería más frecuente y más sólido. Por el contrario, aquél afirma que el querer es siempre y en todas partes abortivo.

¿Cómo el espíritu romántico puede jámás creer en algo tan evidentemente falso? A causa de esa errónea interpretación mística de la naturaleza humana que es, quizá, la esencia del romanticismo. Imagina que lo que se desea no es esto o aquello —alimento, hijos, victoria, conocimiento o cualquier otro fin específico del instinto humano—, sino una felicidad abstracta y perpetua que existe detrás de todos estos intereses alternantes. Por supuesto, una felicidad abstracta y perpetua es imposible, no meramente porque los acontecimientos destruirán con seguridad cualquier equilibrio que pensemos establecer en nuestra vida, sino por la razón mucho más fundamental de que no tenemos ningún instinto abstracto y perpetuo que satisfacer. El deseo de la propia conservación o del poder

o de la unión a Dios no es más perpetuo o amplio que cualquier otro: es, por lo general, en los momentos de angustia cuando adquirimos conciencia de tales objetos, y el obtenerlos, o el figurarse que los alcanzamos, nos proporcionará solamente una satisfacción momentánea, como cualquier otro éxito. Un bien supremo que se desea alcanzar separadamente de todo interés específico es más que inasequible: es impensable. El romántico, al perseguir obstinadamente este *ignis fatuus*, encuentra, por supuesto, difícil y decepcionante su vida. Pero podría haber aprendido en Platón o en cualquier moralista sano, si su genio pudiera permitirle aprender algo, que el supremo bien del hombre consiste en la suma y armonía de aquellos bienes específicos hacia los que está dirigida su naturaleza. Mas porque la voluntad romántica no era susceptible de aprender, toda voluntad fué declarada insensata.

Schopenhauer fué llevado también a su pesimismo por espíritu de oposición; su justa ira fué suscitada por el optimismo sardónico e inhumano de Hegel, propugnado con argumentos tan violentos, tan calvinistas y tan impropios que no habrían perdido nada de su fuerza si hubiesen sido propuestos en el infierno. El mejor mundo posible y el peor mundo posible son, en realidad, idénticos para esta filosofía. Schopenhauer no necesitaba cambiar nada en la descripción de la vida, tal como la concebían los demás idealistas, para probar que la vida era una tragedia; pues éstos eran tan románticos como él mismo y estaban lejos de sentir el valor intrínseco de la felicidad y la posibilidad

de un progreso real. El progreso real tiene poco que ver con la evolución perpetua. Se da solamente en algunos lugares y épocas, cuando la naturaleza o el arte acude en ayuda de algún interés definido ya expresado concretamente, cuando el interés en la seguridad y la mutua confianza, el conocimiento o las bellas artes está ya incorporado a la humanidad. Schopenhauer no era insensible a estas realizaciones; sentía por instinto la infinitud y la riqueza del mundo moral. Fué en parte esta secreta simpatía con la naturaleza lo que le alejó del cristianismo y de la metafísica trascendental. Pero como los bienes naturales no pueden ser deseados o poseídos por siempre, pensó que su valor fuese anulado, aun por aquellos que los deseaban y los poseían. La levadura del romanticismo aun fermentaba, impidiéndole reconocer un orden natural, con el cual podía establecerse una armonía vital. El fundamento de la vida, la Voluntad existente en todo, era una cosa fantástica y tempestuosa, un caos psicológico en sí misma. La alternativa con respecto al teísmo, en la mente de Schopenhauer, no era naturalismo, sino anarquía.

Esta parodia romántica de la vida y este concepto de la anarquía metafísica fueron heredados por Nietzsche y considerados por él como la última palabra de la filosofía. Pero aquél ensanchó la ruptura con el cristianismo. El dolor de Schopenhauer en presencia de tal mundo, su desesperado y extraño remedio —la negación de la voluntad— y su amor a la contemplación eran pruebas evidentes de un espíritu aun medio cristiano: su mismo pesi-

mismo era igualmente un homenaje a la fe que había perdido. Tales miradas retrospectivas no eran propias del impetuoso Nietzsche, que se consideraba profeta del futuro, y realmente lo era. Le encantaba la anarquía romántica, que completó con un optimismo disoluto, semejante al gorro rojo de la libertad. Sentía cordial simpatía hacia la Voluntad absoluta; la elogiaba aun por ser vana y maléfica, si es que ésta era lo bastante orgullosa para alabarse a sí misma.

Capítulo XI

NIETZSCHE Y SCHOPENHAUER

Tratándose de un escritor como Nietzsche, tan poético, fragmentario e inmaturo, resulta difícil juzgarlo imparcialmente como filósofo. Sin embargo, él deseaba ser juzgado de esta manera, e ideó un sistema que debía ser una corrección del forjado por Schopenhauer. La voluntad de vivir se convertía en la voluntad de dominio; el pesimismo fundado en la reflexión, en optimismo fundado en el coraje; la suspensión de la voluntad en la contemplación cedía a una explicación más biológica de la inteligencia y del criterio; finalmente, en vez de la piedad y el ascetismo (los dos principios de la moral de Schopenhauer), Nietzsche erigía el deber de afirmar la voluntad a toda costa y de ser cruelmente fuerte, pero de modo magnífico.

Estos puntos de diferencia con Schopenhauer abarcan toda la filosofía de Nietzsche. Los consideraré en su orden, dejando el último para el próximo capítulo.

El cambio de "la voluntad de vivir" a "la voluntad de

ser poderoso" es sólo un cambio de metáforas: ambas están usadas simplemente para indicar el movimiento general de la naturaleza. La elección de un símbolo psicológico para este fin es científicamente indiferente, puesto que en ningún caso los hechos permanecen iguales y nuestro conocimiento de ellos no se ensancha; sin embargo, es un signo interesante del espíritu del poeta que lo usa, porque aquello que el hombre conoce y ama mejor constituye la fuente de sus metáforas. Nietzsche tenía sus razones para complacerse en llamar anhelo del poder al principio universal. Creía ser el heraldo de doscientos años de guerra, acariciaba amorosamente la vaga imagen de una aristocracia militar y no carecía de cierta perspicacia biológica.

Una bellota caída al suelo no trata de perseverar en el estado en que se encuentra, sino que se desarrolla, absorbe los elementos circundantes y los transforma en substancia propia, la cual cambia también su forma. Aquí, pues, tenemos una voluntad de crecer, no simplemente una voluntad de vivir o de conservarse uno mismo; de hecho, como Nietzsche dijo elocuentemente, aquí no hay una voluntad de perecer. Es cierto que cuando el roble está completamente desarrollado parece pasar a la defensiva y no manifiesta ya la voluntad de perecer o de crecer. Aun cuando la voluntad de crecer está activa, su esfera de acción no es indefinida. Sería grotesco imaginar que la bellota, como el yo de la filosofía alemana, tendiese a anexarse toda la tierra y todo el cielo y a hacer del

universo un solo roble. Si adoptamos un punto de vista amplio, quizá el antiguo mito de que la naturaleza tiende a individuar de nuevo ciertos tipos fijos, aunque inexacto, da una imagen mejor de los hechos que el moderno mito de que se esfuerza por cambiar en una dirección predeterminada. Sin embargo, el hecho de que la atención de Nietzsche fuera fascinada por la voluntad de crecer y de dominar muestra que sentía simpatía hacia las cosas nuevas, que su corazón se henchía con la imagen del futuro y que su época creía en el progreso.

El cambio del pesimismo al optimismo, tan completo verbalmente, no implicaba divergencia alguna entre Nietzsche y Schopenhauer en su descripción de los hechos; se trataba solamente de un poco más de vivacidad en el pensador joven y de un poco menos de conciencia en el viejo. Es bien sabido que los poetas románticos y sus héroes oscilan entre la desesperación apasionada y la empresa impetuosa. Schopenhauer mostraba una desesperación apasionada, Nietzsche recomendaba la empresa impetuosa, cada una de las cuales estaba exclusivamente unida a una de esas disposiciones de ánimo que Fausto y Byron podían sentir alternativamente y traducirlas en acción con todo el ímpetu arrollador de la anarquía. El valor que tiene el mundo a los ojos de sus habitantes es necesariamente mixto; de manera que un optimismo o pesimismo absoluto puede ser sólo una mera actitud teorética, falsa al sentimiento natural incluso de aquellos que la adoptan.

Ambos son juicios impresionistas sobre el conjunto del mundo, formulados no sin alguna impertinencia.

Sin embargo, estas actitudes teoréticas, o, si preferís, estas impertinencias, es lo que da importancia a los filósofos trascendentalistas; es su aspecto representativo y contagioso. Su visión de las cosas nos importaría poco, si fueran las cosas mismas lo que deseáramos entender; pero todo nuestro estudio es un estudio del romanticismo. El carácter de la época ignoraba que el hombre es un animal educable que vive en un mundo natural. Todo esto era una convención vulgar; en verdad, una Voluntad incorpórea se dirigía al azar hacia todos los ideales, y cuando alguno de estos objetos fantásticos parecía alcanzado, nada se había realizado realmente, nada se había acumulado o aprendido. El deseo por otro fuego fatuo seguía inmediatamente, siempre con igual pasión e igual locura.

Es sorprendente que tal descripción de la experiencia humana no haya encontrado otra cosa que una mofa general; pero cuando los individuos leen libros los comparan con otros, y cuando se vuelven hacia las cosas olvidan completamente los libros. Por esto las falsedades más evidentes se mantienen con el consenso general en ciertos momentos, porque provienen lógicamente de lo que han sostenido los libros de la generación anterior. Esta doctrina absurda de Schopenhauer es una variación plausible del idealismo, y para ver cuán disparatada es, tenéis que recordar los hechos de la vida, la existencia de cualquier grado de civilización o progreso. Aquí aparece

el trabajo de la naturaleza humana; pues la naturaleza humana no es meramente un nombre para una serie de pasiones conocidas de la literatura; Schopenhauer lo reconocía así completamente, e incluso la consideraba como inmutable; aquélla es más bien la estructura de un animal susceptible de enseñanza y de progreso. ¿Hay cosa más evidente que el hecho de que el hombre puede aprender algo por la experiencia y de que puede ser educado? Pero si puede ser educado, es entonces capaz de adaptación y, en consecuencia, de felicidad; por lo cual la absurda afirmación de que todos los deseos son igualmente arbitrarios e igualmente infructuosos queda descartada.

La creencia en un caos romántico se presta al pesimismo, pero también se presta a la afirmación absoluta de sí mismo. Kant se jactaba de haber alejado el saber para dar un lugar a la fe; en otras palabras, regresaba al caos a fin de encontrar la libertad. Los grandes egotistas, que detestaban la presión de un mundo que no habían postulado o creado, continuaron gustosamente por este camino; pero Schopenhauer no era egotista. Como Goethe, era, con toda probabilidad, más egoísta que aquellos otros filósofos a los cuales su mismo egotismo había tornado celosos y mentalmente estrechos; pero en la imaginación y el sentimiento era, como Goethe, genial y humano: la libertad y la exuberancia de la naturaleza le impresionaban más que las suyas propias. De haber sido un egotista, como fueron Fichte, Hegel y Nietzsche, habría sido un optimista como ellos. Era más bien un hombre feliz,

que disfrutaba inmensamente de muchas cosas excelentes, entre otras, de alimento y música; y enseñaba que la música era una manifestación directa de la atormentada voluntad de vivir. ¡Cuán sencillo le habría resultado, si hubiera sido un egotista, gozar del espectáculo de esa atormentada voluntad tanto como de la música, que era su fiel imagen! Pero, no; semejante crueldad estética, que constituía el encanto de Nietzsche, habría indignado a Schopenhauer. Este consideraba bella a la tragedia porque nos aparta de un mundo agitado, y no creía bueno un mundo agitado, como era el caso de aquellos atroces optimistas, porque creaba una tragedia tan bella. Es grato encontrar que entre todos estos filósofos, uno, por lo menos, era un caballero.

Si la Voluntad es la única substancia o fuerza del universo, tiene que estar presente en todo lo que existe. Sin embargo, Schopenhauer afirmaba que estaba ausente de la contemplación estética; tendía, además, a una negación esencial de la Voluntad, negación que, si había de ser un acto y no meramente una abstracción, sería, con toda evidencia, imposible según sus principios. La Voluntad podría decir con razón a los que intentaban negarla: "Calculan mal aquellos que me excluyen; cuando huyen de mí, yo misma soy las alas". Nietzsche, percibiendo y corrigiendo esta contradicción, perfeccionó, sin duda, la técnica del sistema.

Sin embargo, aquella contradicción no era substancial, sino meramente verbal, y debida al uso acariciado del

término Voluntad para lo que más propiamente podría llamarse materia, energía o movimiento. La Voluntad, tomada en sentido metafórico, nunca puede estar en suspenso, como cualquier cosa que progresa; pero la voluntad, tomada en su sentido propio, está a menudo en suspenso; y esto es lo que Schopenhauer vió y quiso decir. La voluntad real y consciente es un fenómeno transitorio; es tan escasamente necesaria a la vida que siempre desaparece cuando la vida está en su plenitud. Todos los placeres puros, incluso los de la vista y el pensamiento, existen sin ella: son placeres ingenuos y terminan en su objeto presente. Un filósofo debe haber aprendido en Aristóteles, si no en las lecciones de su experiencia, que en la culminación de la vida vivimos en lo eterno, y que entonces, como decía Schopenhauer, no escudriñamos más, sino que contemplamos, libres del querer.

Esto no quiere decir que Nietzsche no fuera verdaderamente feliz e ingenioso en su descripción de las pasiones que dominan a los artistas y filósofos y en su insistencia en que la vida del espíritu era una cosa apasionada. Para demostrarlo, habría podido citar a Schopenhauer mismo, en aquellos pasajes conmovedores en que describe el éxtasis del pensamiento y la fascinación de la belleza. Tales sentimientos no son propios de los muertos o de los exangües. Por supuesto, si las acciones del cerebro, y toda la vida instintiva del alma, fueran interrumpidas, ni estos sentimientos ni otros cualesquiera podrían surgir. Esto se hallaba en el fondo de la convicción de Schopenhauer.

Su gran intuición, la piedra angular de su filosofía, era precisamente la prioridad del automatismo y del instinto sobre el intelecto. Su único error provenía de haber dado a estos procesos fundamentales el nombre de Voluntad, cuando propiamente la voluntad es sólo una manifestación de aquéllos, lo mismo que el intelecto.

Nietzsche, que adoptó la misma metáfora, fué llevado por ella a la misma confusión que criticaba en Schopenhauer. No tenía gran competencia técnica: veía la contradicción sólo cuando le disgustaba el resultado; cuando la conclusión estaba de acuerdo con sus primeras impresiones, repetía la contradicción. Condenaba a menudo a otros moralistas por ser enemigos de la vida; reprochaba a la mayor parte de la humanidad su amor a la tranquilidad ingloriosa y su resentimiento por los padecimientos inseparables de la voluntad de ser potente y de perecer. Pero esta actitud grosera del vulgo sería completamente imposible si la heroica voluntad de ser poderoso fuera la esencia de todo individuo e incluso de las cosas materiales. ¿Si no soy otra cosa que la voluntad de crecer, cómo podré desear jamás disminuir?

Pero esta contradicción de Nietzsche, como la de Schopenhauer, era una contradicción honrosa, proveniente del olvido de una falsa generalización en presencia de un hecho cierto. Que la voluntad de ser poderoso está en todas partes, era una falsa generalización; pero era un hecho cierto que algunos individuos son cristianos o filósofos epicúreos, los cuales no se interesan en modo alguno

por conquistar el mundo. Desean que se les deje solos, y quizá tengan la sagaz sospecha de que nadie vive bajo tales horribles apremios, sino el que trata de tiranizar a los demás. Esta moral servil que profesan podría llamarse Voluntad, aunque es más bien instinto y hábito; pero, sin duda, no es una voluntad de ser poderoso: es lo opuesto de esta pasión. Así, Nietzsche, por una honesta contradicción de sí mismo, señalaba a los individuos que negaban la voluntad de ser poderoso, a fin de vituperarlos, lo mismo que Schopenhauer había señalado a los individuos que negaban o suspendían la voluntad de vivir, a fin de alabarlos.

Capítulo XII

LA ETICA DE NIETZSCHE

Nietzsche hablaba a veces con desprecio de la moral, como si la palabra y la cosa irritasen sus nervios; y algunas de sus frases más conocidas podrían significar que deseara renunciar a la distinción entre bien y mal y trascender completamente la ética. Tal pensamiento no habría sido absurdo en sí mismo, ni siquiera antifilosófico. Muchos pensadores serios, Spinoza, por ejemplo, han creído que todo lo que acontece es igualmente necesario y demostrativo de la voluntad de Dios, sea favorable o desfavorable a nuestros intereses particulares y, por tanto, llamados buenos o malos por nosotros. Un conocimiento profundo y respetuoso de la naturaleza y de la historia los convence de que creer cualquier parte de la realidad mejor o peor que el resto es impertinente e incluso impío. Es cierto que al final estos filósofos pierden la cordura y declaran entusiastamente que todo lo que existe es justo. Este sentimiento arrebatador puede vencer a cualquiera que se encuentra en determinada disposición de ánimo,

como a veces le ocurrió a Nietzsche; pero al someterse a él, además de contradecir todos los demás juicios morales, estos místicos infrigen su difícil resolución de nunca juzgar.

Sin embargo, Nietzsche estaba enteramente libre de esta traba religiosa en la moral. El coraje de ser fiel a lo que amaba su alma –y esta valentía es la esencia de la moral– era notable en él. Era un poeta, un crítico, un amante de la forma y de las distinciones. Pocas personas han dado importancia de manera tan vehemente a su gusto personal. Aquello acerca de lo cual le disgustaba pensar, digamos, la democracia, lo condenaba con las fulminaciones de un dios; aquello cuyo pensamiento le agradaba, es decir, el poder, lo indicaba imperiosamente al hombre y a la naturaleza como único objeto por seguir.

Por tanto, lo que Nietzsche despreciaba bajo el nombre de moral no era toda la moral, pues tenía su propia moral señoril para imponerla. Pensaba sólo en las virtudes cristianas y especialmente en cierto moralismo protestante y kantiano, del cual, quizá, se había saciado. El moralismo concebía que el deber era una cosa absoluta y no un método para asegurar los bienes de toda clase asequibles por la acción. Esta es la opinión común y sana, sostenida, verbigracia, por Aristóteles; pero Nietzsche, que no era lo bastante humilde para aprender mucho mediante el estudio, pensaba que proponía una doctrina revolucionaria cuando colocaba los bienes y los males allende y sobre lo justo y lo injusto: pues en esto se resume todo su

Jenseits von Gut un Böse [1]. Todo lo que le parecía admirable, bello, deseable; todo lo que era bueno en el sentido opuesto, no a *böse* [2], sino a *schlecht* [3], Nietzsche lo amaba con fervoroso afecto. De aquí su ira contra el cristianismo, del cual pensaba que hacía demasiadas renuncias. De aquí su odio al moralismo, que, elevando el deber al trono irresponsable de lo absoluto, había sacrificado supersticiosamente la mitad de los bienes de la vida. Por tanto, Nietzsche, lejos de trascender la ética, la restablece en sus verdaderos fundamentos, lo cual no equivale a decir que el incompleto edificio que ideaba levantar sobre esas bases fuese de bello estilo arquitectónico o que pudiese mantenerse enhiesto.

El principio esencial de su ética era que el bien es poder. Pero esta palabra poder parece haber tenido en su espíritu una gran esfera de significados. A veces indica la fuerza y las dimensiones del animal, como en la gran bestia rubia; en ocasiones sugiere la vitalidad; en otras, el desprecio por la voluntad de los demás; a veces (y este es, quizá, el significado en que pensaba principalmente), el dominio sobre las fuerzas naturales y sobre los individuos, es decir, la riqueza y el poderío militar. Es característico de toda esta escuela el confundir las leyes que se supone rigen el movimiento de las cosas con los buenos resultados que aquéllas puedan implicar; así, Nietzsche

[1] Más allá del bien y del mal (N. del T.).
[2] Mal en sentido ético (N. del T.).
[3] Imperfección física (N. del T.).

confunde su intuición biológica de que toda vida es la afirmación de alguna clase de poder —el poder de respirar, por ejemplo— con la admiración que sentía por un imperioso egotismo. Pero aunque identifiquemos la vida o cualquier clase de existencia con el ejercicio de la fuerza, los modos de fuerza ejercidos serán heterogéneos y no siempre compatibles. La fuerza de Lucifer no asegura la victoria en la guerra; significa más bien el fracaso en un mundo habitado por millones de personas tímidas, piadosas y demócratas. Por esto encontramos a Nietzsche preguntándose quejumbrosamente a sí mismo: "¿Por qué triunfan los débiles?" Le producía profundo enojo el hecho de que en el mundo antiguo las aristocracias marciales hubieran sucumbido ante el cristianismo y en el mundo moderno ante la democracia. Por el nombre de fuerza no podía, pues, significar el poder de sobrevivir, siendo tan flexible como lo requieren las circunstancias. No se refería a la fuerza de las mayorías ni a la fuerza de los parásitos. Tampoco se refería a la fuerza moral, pues no tenía idea de ésta.

Las artes dan poder, pero sólo en los cauces prescritos por sus propios principios, no por la voluntad de hombres inexpertos. Ser experto significa estar domado y embridado, aumento de poder detestable para Nietzsche. Su Zaratustra tenía el poder de bailar, también de encantar serpientes y águilas: no es extraño que le faltase el poder, otorgado por la bondad, de fascinar y guiar a los hombres; y sería difícil imaginar un autócrata discípulo de

Tersípcore. Un hombre que se decide al estudio del álgebra o al ejercicio de la pintura no está intentando gobernar a persona alguna; su dominio de la pintura o del álgebra es principalmente asunto de concentración mental y olvido de sí mismo. De esta manera, el imperio sobre las pasiones las cambia de tentativas de apropiarse de algo en sentimientos espirituales, colorando un mundo no codiciado más. Alcanzar tal sabiduría otoñal es en sí mismo, si os gusta aceptarlo, un poder del sentimiento y una clase de fuerza; pero no es útil para conquistar la tierra.

Nietzsche era personalmente más filosófico que su filosofía. Su continua referencia al poder, a la severidad y a la inmoralidad grandiosa era la manía de un joven e inofensivo erudito y de un enfermo de constitución. No deseaba en manera alguna la riqueza o la autoridad. Lo que amaba era la soledad, la naturaleza, la música, los libros. Pero su imaginación, como su juicio, era capciosa; no podía morar en la realidad, sino que reaccionaba furiosamente contra ella. Por consiguiente, cuando habla de la voluntad de ser poderoso, el poder es meramente una palabra elocuente en sus labios, que simboliza la liberación de la mediocridad. Qué cosa sería el poder cuando fuese alcanzado y ejercitado, permanece enteramente allende su horizonte. Lo que encontramos por doquier es el sentimiento de la impotencia y una apasionada rebelión contra ésta.

Las frases en las que Nietzsche condensaba su pensamiento eran brillantes, pero rara vez justas. Quizá

veamos mejor el principio de su ética si olvidásemos por un momento la idea de la voluntad de ser poderoso y considerásemos que no conocía especie alguna de bien, salvo la belleza, ni forma alguna de belleza, excepto la tensión romántica. Fué un profeta tardío del romanticismo, cuyo epitafio escribió, y en el cual lo elogiaba con mayor extravagancia de la que nadie se hubiera atrevido a hacerlo cuando estaba en vigencia el estilo romántico de vida.

Considerad, por ejemplo, lo que dice sobre la verdad. Puesto que los hombres estaban regidos únicamente por la voluntad de ser poderosos, la verdad por la verdad misma tiene que ser para ellos un desatino. Estos desearían cultivar aquellas ideas que, verdaderas o falsas, pudiesen ser útiles a su ambición. Nietzsche (más cándido en esto que otros pragmatistas) confesaba que la verdad misma no le interesaba; que era fea; que la fortificante atmósfera de la falsedad, de la pasión y de las perspectivas subjetivas era la cosa mejor. A veces, es cierto, lo dominaba una disposición más reflexiva, y entonces se preguntaba si el espíritu humano sería capaz de resistir la luz de la verdad. Esta era la gran cuestión del futuro. Podemos convenir en que un espíritu sin poesía, sin imaginación y sin colorido subjetivo no sería humano, ni espíritu en manera alguna; y que ni la verdad ni el conocimiento de la verdad tendrían algún valor intrínseco si nadie los estimara por sí mismos. Pero algunos hombres los aprecian así; e ignorando este hecho, Nietzsche expresa la

falsa y despreciable idea de que no podemos interesarnos en nada, excepto en nosotros mismos y en nuestro futuro. Yo soy un solitario, dice el egotista romántico, y me basto a mí mismo. El mundo es mi idea, nueva cada día: ¿qué tengo yo que ver con la verdad?

Este impulso de darle las espaldas a la verdad, sea por desprecio o por desesperación, tiene una larga historia. Lessing había dicho que prefería la persecución de la verdad a la verdad misma; pero si tomamos esto en serio (y es posible que no lo entendiera así), la persecución de la verdad cambia en seguida su carácter. No puede ser ya la busca de la verdad, no siendo deseada la verdad, sino sólo la prosecución de alguna nueva idea. Si una u otra de estas ideas se aproxima más a la verdad, ello no tendría importancia ni podría descubrirse. Toda idea se acercará a la verdad, en tanto que lleva en sí otra que la reemplazará luego; y como presumiblemente el error precipitará nuevas ideas con mayor rapidez que la verdad, podríamos casi encontrar implicado en la máxima de Lessing el siguiente concepto: que lo realmente bueno, como Nietzsche sostenía, no es la verdad ni la persecución de la verdad (pues podríais encontrarla, y entonces ¿qué haríais?), sino más bien un perpetuo flujo de errores.

Este concepto está implicado también en el hábito muy difundido de considerar las opiniones como justificadas, no sólo por su objeto, sino por su época. La ignominia intelectual de suponer que nuestras creencias tienen simplemente por causa la época y el lugar de nuestro naci-

miento, no es advertida por muchos evolucionistas. Lejos de tratar de superar este prejuicio natural de la posición humana en el mundo, lo elevan hasta convertirlo en orgullo. Declaran que todas las opiniones sostenidas en el pasado han sido superadas por otras, y están, al parecer, contentos de que las suyas sean sobrepujadas mañana; pero, entretanto, os cubren de ofensas si estáis tan atrasado o tan adelantado que no concordáis hoy con ellos. Aceptan como inevitable el imperio absoluto del punto de vista. Creen que cada nueva época, incluso en la vida de un pensador individual, señala una nueva fase de la doctrina. En realidad, la verdad es un objeto que la filosofía trascendental no puede encarar: el yo absoluto tiene que satisfacerse con objetos sólidos. ¿Cómo podría la verdad —real, natural o divina— ser expresión de la voluntad viviente que intenta o, en el caso de estos filósofos, desespera descubrirla? Sin embargo, que toda cosa, incluso la verdad, es una expresión de la voluntad viviente, es la piedra angular de esta filosofía.

Considerad, además, el espíritu con el que Nietzsche condenaba el cristianismo y las virtudes cristianas. Muchos individuos han denunciado el cristianismo en base a que era falso y tiránico, a la vez que admitían, quizá, que era confortante o moralmente bueno. Nietzsche lo denunciaba —y en términos ilimitados— en base a que (si bien, por supuesto, verdadero como cualquier otra mentira vital) era abyecto, deprimente, servil y plebeyo. ¡Cuán vil era el precepto del amor! Realmente, amar a todos estos bípe-

dos grotescos era degradante. Un amante de la belleza tiene que desear que casi todos sus prójimos estén fuera de su vista. La compasión era también una manera lamentable de asemejarse al mal. Aquella miseria contagiosa impedía la alegría, la libertad y el coraje del hombre. La enfermedad no debe ser fomentada, sino cauterizada; el mundo tiene que ser purificado.

Ahora bien; hay una especie de amor a la humanidad, un apasionado amor por lo que el hombre podría ser, en esta máxima tan desacreditada de la inclemencia. Nietzsche se rebelaba al pensamiento de una interminable miseria, de la mediocridad universal, de criaturas quejosas, de ganapanes afanosos y de necios fatuos. *Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!* [1] Su corazón era bastante tierno, pero su imaginación era impaciente. Cuando elogiaba la crueldad, era sobre el principio de que el arte fuese cruel y que produjese la belleza del seno del dolor. Por lo tanto, el sufrimiento era bueno, lo mismo que el crimen, que tornaba más sutil la vida. Sólo el crimen, decía, eleva al hombre lo suficiente para que el rayo pueda fulminarlo. En la esperanza de ahorrar unos pocos quejidos o lágrimas a alguna obscura persona, ¿privaríais al héroe romántico de una muerte tan sublime?

Los cristianos podrían decir también que tienen sus héroes, sus santos; pero, ¿qué clase de eminencia era esa? Se la obtenía sofocando casi completamente las pasiones.

[1] ¡La tierra ya era bastante un manicomio! (N. del T.).

Una hermana de la caridad no podía ser un Arminio; la devoción a semejantes funciones caritativas empañaban la gloria de la vida. La santidad era inmoral; era un suicidio a medias. Experiencia completa —el ideal de Fausto— era lo que un hombre animoso tenía que desear. La experiencia completa implicaría, supongo, el pasar por todas las sensaciones de un criminal, de un demente y de un sapo; incluso por las de un santo o una hermana de la caridad. Pero el espíritu romántico desprecia las consecuencias; se satisface con actitudes estudiadas.

Considerad, además, la exigencia romántica de un violento claroscuro, exigencia que florece en todo un sistema de ética. Se nos dice que el bien y el mal se ayudan mutuamente, como la luz y la sombra en un cuadro; sin el mal no puede haber bien, de manera que disminuyendo el uno se socava el otro, y el hombre más grande y heroico es aquel que no sólo hace el mayor bien, sino también el mayor mal. En su amor al hombre maligno, en su benevolencia hacia el aventurero que atrevidamente inflige daño y dolor a los demás y a sí mismo, a fin de tallar una figura más espeluznante y estupenda a sus propios ojos, Nietzsche da a esta perniciosa doctrina su expresión más franca; pero, desgraciadamente, no era del todo suya. Aquélla pertenece, en lo esencial, a Hegel, y bajo diversos disfraces sofísticos ha sido adoptada por todos sus secuaces académicos de Inglaterra y Estados Unidos. Los argumentos empleados para defenderla son viejos sofismas tomados a los estoicos, que habían transformado la doctri-

na física de Heráclito, según la cual toda cosa es una mezcla de contrarios, en un argumento en favor de la resignación a los males inevitables y del alejamiento de los bienes impuros. Los estoicos, que no eran ni románticos ni mundanos, usaban estos sofismas en una tentativa de extirpar las pasiones, no para justificarlas. Fueron suficientemente refutados por el excelente Plutarco donde observa que, según esta lógica, era requisito indispensable que Tersites fuera calvo para que Aquiles pudiera tener una cabellera leonina. Esta absurdidad es, en verdad, ridícula, si pensamos en cosas reales y en bienes y males de la experiencia; pero el egotista nunca piensa en tales cosas; aquello en que piensa siempre es la imagen de esas realidades existentes en su mente. Para el observador, los efectos del contraste alteran el valor de los elementos considerados; y, es claro, los elementos mismos, para el que no siente completa simpatía hacia ellos, pueden carecer en la contemplación de la cualidad que tienen en la experiencia: de aquí la crueldad estética. El respeto que Hegel y Nietzsche sienten hacia esos sofismas se comprende cuando recordamos cuán imperturbables egotistas eran.

Este egotismo ético es en parte místico. Hay abundante alegría cuando curamos el dolor del mal en nuestro espíritu sin necesidad de suprimir o disminuir el mal en el mundo. El dolor puede ser curado fomentando la convicción de que el mal, después de todo, es bueno, no importa cuanto mal exista o cuanto lo hagamos nosotros. Sin em-

bargo, este egotismo es en parte romántico; no pide ser persuadido de que el mal, al fin, es bueno. Siente que el mal es bueno en el presente; que provoca intensos sentimientos, y que su perpetración es muy excitante. Aquí tenemos lo que Nietzsche deseaba llevar a cabo, a saber, una inversión de todos los valores. Hacer el mal es la verdadera virtud y hacer el bien es el más desesperante vicio. La leche es buena para los niños; vuestro hombre fuerte debe beber sangre y alcohol. Debemos vivir peligrosamente; y así como la vida material es el poder de digerir venenos, la verdadera excelencia es el poder de perpetrar toda clase de delitos, y de supervivir.

Que Dios no existe, Nietzsche lo prueba pragmáticamente sobre la base de que la creencia en la existencia de Dios le habría dejado angustiado; pero no, en manera alguna, por la razón que se nos podría ocurrir primero, pues el imaginarse un alma perdida ha sido siempre un motivo de orgullo para el espíritu romántico. La razón que alegaba Nietzsche era que, si hubiese habido dioses, habría encontrado intolerable no ser él mismo un dios. ¡Pobre Nietzsche! Los laureles del Todopoderoso no le dejaban dormir.

Es difícil saber si nos engañaríamos más tomando en serio estos arranques o pasándolos por alto. Por una parte, parecen balandronadas de una mente inmatura, medio retozona, semejante a un niño que os dice que cortará vuestra cabeza. El ímpetu de desvarío es, al principio, bastante sincero, pero no hay vestigio de inteligencia de

lo que aquél se propone, de sus condiciones o de sus resultados. Por otra parte, estas explosiones son sintomáticas; detrás de ellas se agita indudablemente una fuerza elmental. Que una actitud sea desatinada, incoherente, calamitosa, nada prueba contra la profundidad del instinto que la inspira. ¿Quién podría ser más intensamente irrazonable que Lutero o Rousseau? Sin embargo, el mundo los siguió para no regresar. Las fuerzas moleculares de la sociedad habían ya minado, por así decir, los sistemas que aquellos hombres denunciaban. Si los sistemas han sobrevivido es sólo porque los reformadores, en su impotencia intelectual, no podían substituirlos con otros. Así, Nietzsche, en su genial imbecilidad, revela la agitación de grandes fuerzas subterráneas. Lo que dice puede carecer de valor, pero el hecho mismo de haberlo dicho es únicamente lo importante. De tales arrebatadas intuiciones, pues en ellas estaba el corazón de un niño, el hombre del futuro tendrá, quizá, que construir su filosofía. Debemos perdonar a Nietzsche sus blasfemias pueriles. Odiaba sinceramente si no sabía qué cosa amar.

Capítulo XIII

EL SUPERHOMBRE

Cuando Nietzsche consideraba las cosas materiales se mostraba, como sucede al egotista ingenuo, completamente irresponsable. Si decía que el curso de la historia se repetía en ciclos, era porque la idea le agradaba; parecía un símbolo de la aprobación que de sí mismo hacía el mundo. Si saludaba el advenimiento de una raza de hombres superiores a nosotros y de fibras más fuertes, era porque la vida humana tal como es, y especialmente su propia vida, le repugnaba. Era sensible y, por lo tanto, censurador. Miraba en torno suyo, se miraba a sí mismo, recordaba las debilidades y ostentación decepcionantes del gran hombre, Wagner, al cual una vez había idolatrado. Su optimismo cedía por el momento a su sinceridad. Antes habría abolido que perdonado semejante mundo, y huía a alguna ladera solitaria junto al mar, diciéndose a sí mismo que el hombre era una criatura que debía ser superada.

El descontento con lo real es lo que comúnmente lleva

a los individuos a forjar ideales o, por lo menos, a asirse fuertemente de ellos; pero tal causa negativa deja a los ideales en estado de vaguedad y sin consistencia. Si pudiésemos realizar instantáneamente nuestro deseo, es muy probable que encontraríamos trivial u horrible el resultado. De igual manera se podría demostrar el superhombre de Nietzsche, si por efecto mágico se realizara. Forjar ideales sólidos, que serían, de hecho, mejores que las cosas reales, no le está concedido al poeta meramente irritable; es gracia dispensada solamente al maestro de obras, al modelador de alguna determinada substancia para un uso dado — cosas que definen su aspiración y separan lo que es importante y glorioso en sus sueños de lo que es mero producto de la ignorancia y del fastidio. No estaba en Nietzsche el ser un artista en moral y establecer, aun en idea, algo coherente.

El superhombre de Nietzsche se torna más quimérico por el hecho de que tiene que contradecir no sólo al hombre común del presente, sino también al hombre superior, al semisuperhombre del pasado. Trascender la humanidad no es una ambición nueva; tal ha sido siempre el esfuerzo de la disciplina religiosa inda y cristiana y de la filosofía estoica. Pero esta superioridad espiritual, como la de los artistas y poetas, proviene de un retraimiento; superioridad con respecto a la vida en cuanto que esos espíritus se consagraban a la pintura o a la enseñanza de la vida más bien que al vivir mismo; y si influyeron poderosamente en el mundo, como ocurrió algunas veces, fué introdu-

ciendo en él algo supramundano, el toque final de una ulterior sabiduría. Nietzsche, por el contrario, aun más que la mayoría de los filósofos modernos, amaba la mera vida con la patética intensidad de la bestia herida; su superhombre no tiene que elevarse sobre la condición común por sus recursos puramente espirituales o por el atesoramiento de su riqueza en cualquier clase de cielo. No tiene que ser un hombre superior, sino una especie de superhombre fisiológico, un grifo de alma, si no de cuerpo, que en lugar de manos para trabajar y fe religiosa, debe tener alas de águila y garras de león. Sus poderes deben ser superiores a los nuestros, semejándose a los que poseen los animales más feroces y salvajes. Las cosas que domestican al hombre –Nietzsche era un profesor retirado que vivía en una pensión– tienen que ser cambiadas en sus opuestos. Pero el hombre ha sido domesticado por la agricultura, las artes materiales, los hijos, la experiencia; por consiguiente, estas cosas deben estar alejadas del superhombre. Si éste se parece a alguien, será más bien a los *condottieri* del Renacimiento o a los príncipes y cortesanos del siglo XVII; César Borgia es el ejemplo supremo. El superhombre ha de tener espléndida presencia y destreza, valentía, desprecio por las convenciones, ninguna lealtad a país alguno, no ha de tener mujer ni norma, pero siempre debe dar una animada y señoril afirmación del instinto y del yo. En el desorden de su genio irritable, Nietzsche mezcló la ferocidad de las bestias solitarias, la indiferencia y *hauteur* de los patricios y las travesuras

de los calaveras, y de esta mezcla esperaba evocar los dirigentes de la era futura.

¿Cómo un ideal tan fantástico podía cautivar a un satírico agudo como Nietzsche y a un sincero amante de la excelencia? Porque la verdadera excelencia humana le parecía hostil a la vida y porque sentía —este es su lado fuerte y sano, su contribución al futuro— que la vida tiene que ser aceptada tal como es o puede llegar a ser, y que las falsas creencias, las exigencias insinceras y las virtudes hipócritas y forzadas tienen que ser abandonadas. Esta nueva sabiduría era la que Goethe había sentido y practicado también; y de todos los maestros de la vida, Goethe era el único al cual Nietzsche podía comprender mejor. Pero un maestro de la vida, sin ser en nada hostil a la vida, puesto que realiza una, usa, sin embargo, la vida para fines que la trascienden. Incluso Goethe, codicioso y blando como era, trascendía la vida describiéndola y juzgándola y exaltándola. Los santos y los verdaderos filósofos han acentuado más, naturalmente, este renunciamiento al egotismo: han visto todas las cosas a la luz de la eternidad —es decir, como son realmente— y, en consecuencia, han sentido un desprecio razonable por el mero vivir y el mero morir; y en esto precisamente consiste la grandeza moral. A tal punto no podía llegar Nietzsche, que se sentía desanimado por la racionalidad; amaba, en cambio, la vehemencia.

Cómo puede ser realizada y embellecida la vida mediante la razón, nunca fué mostrado mejor que por los

griegos, tanto con el precepto como con el ejemplo. Nietzsche fué en su juventud profesor de literatura griega, por lo que se habría esperado que su superhombre fuese una especie de héroe griego. Algo de la severidad dórica en la belleza, algo del noble y silencioso vencedor pindárico puede haber estado fundido en el ideal de Nietzsche; con seguridad, la libertad y el fervor báquico hubieron de entrar en aquél. Pero, en general, es notable cuán poco aprendió de los griegos: ni la modestia o el respeto, ni la alegría en el orden y en la belleza, ni el sentido de la amistad ni de la santidad por los lugares y las instituciones. Repetía las paradojas de algunos de sus sofistas, sin recordar de cómo las habían refutado sus sabios. Por ejemplo, dió nuevo nombre y nuevo relieve a la distinción entre lo que llamaba los elementos dionisíacos y apolíneos del genio griego. Vió cuán falsa era esa idea superficial del espíritu griego que se formaban algunas damas jóvenes al diseñar una copia en yeso del Apolo de Belvedere [1]. Vió que una fuerza demoníaca, como le llamaba la generación de Goethe, moraba en el fondo de todas las cosas; pero no vió que esta fuerza demoníaca

[1] Estaba a punto de decir: Cuán falsa era la idea de Winkelmann sobre la nobleza y serenidad del espíritu griego. Pero aunque su sentido de los monstruos encadenados en el alma griega fuese inadecuado, Winkelmann sentía, al menos, una verdadera simpatía por lo que había inspirado la escultura griega: el amor y el conocimiento del cuerpo humano en la vida, suavizada por la disciplina y mantenida fuerte por el ejercicio. Por esta razón Winkelmann parece apenas germano: su saber era deficiente y su corazón, humilde. No se erigió en protector de los antiguos, sino que creía en ellos.

estaba bajo control, lo cual es el secreto de toda la cuestión. Este punto había sido completamente elucidado por Platón, en el contraste que trazó entre la inspiración y el arte. Pero Platón se mostraba más bien irónico con respecto a la inspiración y tenía una alta idea del arte, mientras Nietzsche, con su instinto contrario, se aleja impetuosamente sin comprender el espíritu del maestro ni la verdad de la cosa. Cree que sólo él ha descubierto la divinidad de Dionisos y de las Musas, que Platón había considerado como cosa sabida, pero sin venerarla supersticiosamente. La inspiración, como la voluntad, es una fuerza sin la cual nada puede la razón. La inspiración tiene que ser presupuesta; pero en sí misma nada puede hacer de bueno, a menos que esté en armonía con la razón o que sea puesta en acuerdo con ésta. Tal sabiduría de doble filo que hace del impulso la materia prima de la vida y de la razón su criterio, falta, por supuesto, en Nietzsche, y con ella, toda la maravilla del genio griego. No hay nada de excepcional en ser animado e impulsivo; todo salvaje puede correr desaforadamente, ser preso de frenesí y de pasiones histriónicas: la virtud de los griegos consiste en la firmeza exquisita con que contenían sus pasiones sin extinguirlas, de manera que su vida seguía siendo humana (en verdad, era infrahumana, como la del superhombre de Nietzsche) y, sin embargo, se embellecía: eran severos y dados a las máximas, sobre una base de tolerancia universal; se gobernaban a sí mismos racionalmente, con prudente libertad, conscientes de que la naturaleza y sus

propios corazones estaban llenos de dioses, todos los cuales tenían que ser venerados.

Después de todo, este defecto de apreciación es inseparable de la postura trascendental. Los antiguos, como cualquier otra cosa, nunca parecen al egotista una realidad coordinada con él mismo, de la cual podría aún aprender algo. Son igualmente un "contenido" de su autoconciencia, objeto, también, para ser trascendido por su pensamiento. No pueden contener para él sino la parte de su desmesurado yo que se digna identificar con ellos. Su espíritu tiene que abarcarlos siempre y ser mayor. No es extraño que en esta escuela el saber sea derrochado con propósitos de educación moral. Todo el que ha visto al egotista docto huye de él. La historia es en sus manos una demostración de su filosofía. La ciencia es una cantera de pruebas para sus preferencias. Si no asentimos con él, no estamos meramente equivocados (todo filósofo nos lo dice), sino que somos insinceros con nosotros mismos e ignorantes de nuestro significado ideal. Su yo determina nuestro puesto en el mundo. Nos informa de lo que pensamos, sea cual fuere lo que digamos; y eleva nuestras opiniones, como haría con su alimento, a una más alta unidad en su propia persona. Es sacerdote de todos los templos. Se acerca a una galería de cuadros o a una religión foránea con espíritu dictatorial, con sus categorías *a priori* listas en sus labios; la pedantería y la vanidad se manifiestan en cada gesto suyo y no hay cosa alguna cuyas enseñanzas puedan llegar a su corazón.

No; ni la filosofía heredada por Nietzsche ni su descarriada imaginación eran adecuadas para sugerirle una raza más noble de hombres. Por el contrario, aquéllas le impedían la comprensión de los mejores hombres que han existido. Como las utopías o los ideales de muchos otros satíricos y filósofos menores, el superhombre no es una posibilidad, sino solamente una protesta. Nuestra sociedad está gastada, pero es difícil de renovar; el individuo emancipado necesita dominarse a sí mismo. Con qué espíritu o con cuál finalidad lo hará, es cosa que no sabemos, y Nietzsche no puede decírnoslo. Este es el bufón, al cual le son perdonadas todas las incoherencias porque le están permitidas todas las indiscreciones. Su espíritu es indisciplinado y su lengua, hiriente; pero, en el fondo, es el amigo de nuestra conciencia, pleno de agudo ingenio y de generosas intuiciones. Detrás de su "gaya ciencia" y sus rimas triviales hay una gran angustia. Su intelecto se pierde en el caos. Su corazón se niega a sí mismo el consuelo de las lágrimas y sólo puede desahogarse con risas forzadas y esperanzas irónicas que no alegran a nadie, y a él menos que a ninguno.

Capítulo XIV

PAGANISMO

Schopenhauer observa en un lugar que la palabra pagano, no empleada más con sentido honroso en otra parte, ha encontrado su asilo en Oxford, paraíso de las filosofías difuntas. También Oxford, así creo, la ha abandonado ahora; no obstante, es una buena palabra. Como ningún otro término, da el sentido de vastas multitudes agitándose en la obscuridad, atormentadas por demonios de su propia elección. Sin duda, implica también cierta beatería en la persona superior que la usa, como si no estuviese, al menos, parloteando en la general Babel. Lo que justificaba en los judíos, cristianos y musulmanes (como los mahometanos insistían particularmente) este sentimiento de superioridad era la posesión de un Libro, una carta de la vida, por así decir, en la que estaban delineados los rasgos más importantes de la historia y la moral para servir de guía a los hombres educables. Los paganos, por el contrario, estaban abandonados a sus propios recursos, e incluso

se enorgullecían de seguir únicamente su espontánea voluntad, sus hábitos, sus presunciones o caprichos.

Muchas personas libres de prejuicios convendrían conmigo en que el valor de aquellas historias sagradas y normas de vida no dependía de su alegado origen milagroso, sino más bien de esa solidez y perspicacia de sus autores que les hacía posible percibir las leyes de la conducta serena y útil en este mundo. No se trataba meramente de una religión, al menos no de esa esfera exterior, privada y casi descuidable a la que se aplica con frecuencia este nombre; sino que era todo el fondo de experiencia que la humanidad había acumulado en su existencia: era la sabiduría. Ahora bien; para conservar esas lecciones de la experiencia, los griegos y los romanos tenían sus Libros; tenían su historia, su poesía, su ciencia y su ley civil. Por esto, mientras los paganos en sentido teológico pueden ser aquellos que no poseen Biblia, los paganos en sentido moral y esencial son aquellos que no poseen una sabiduría autorizada o que rechazan la autoridad de la sabiduría que poseen; son los ignorantes y los indóciles quienes desdeñan no sólo la revelación, sino lo que la revelación significaba para los pueblos antiguos, a saber, la experiencia acumulada.

En este sentido los griegos fueron los menos paganos de los hombres. Eran singularmente dóciles a la experiencia política, a la ley, al arte metódica, a las limitaciones comprobadas y a los recursos de la vida mortal. Encontraron esta vida estrechamente limitada por el cielo, la

tierra y el mar, por la guerra, la locura y la conciencia con sus divinidades, por oráculos y genios locales con sus cultos habituales, por un destino que influía en todo y por el celo de dioses invisibles. Sin embargo, vieron que estas fuerzas divinas eran constantes, y que ejercían su presión y su gracia con tanto método que podían edificarse en medio de ellas un arte y religión prudentes. Todo esto era simplemente un prólogo poético a la ciencia y las artes, a las cuales pasó en gran parte, y a las que habría pasado completamente si el genio naturalista de Grecia no hubiese sido atravesado en Sócrates por un prematuro desaliento y desviado hacia otros cauces.

El mismo judaísmo primitivo había sido apenas tan sabio. Había considerado sus intereses nacionales y morales como absolutos y al Criador como el campeón y omnipotente agente de Israel. Pero esta arrogancia e inexperiencia eran paganas. Pronto proclamaron la ascendencia de Israel sobre la naturaleza y la historia como condicionada a su fidelidad a la Ley; y como el espíritu de la nación bajo el castigo se hacía cada vez más penitente, fué crecientemente absorbido por el prestigio de la sabiduría. La salvación había de venir sólo por el arrepentimiento, por el nuevo nacimiento con una voluntad completamente transformada y domada; de este modo, la posterior religión judía fué casi tan lejos como el platonismo o el cristianismo en la dirección opuesta al paganismo.

Este movimiento en el sentido de una sabiduría orto-

doxa fué considerado como un progreso en aquellos postreros días de la antigüedad en que se produjo, y continuó disfrutando de esta estimación en la cristiandad hasta el advenimiento del romanticismo. Los reformadores más radicales argumentaban simplemente que la ortodoxia corriente, religiosa o científica, era imperfectamente ortodoxa, estando corrompida y sobrecargada, además de ser demasiado vaga o demasiado estrecha. Como se admite que toda ortodoxia real es incompleta y en parte ambigua, una reforma grata está siempre lista. Sin embargo, muy a menudo los reformadores son engañados. Lo que realmente les disgusta no es, quizá, la parte falsa de la ortodoxia recibida, sino aquello que, si bien verdadero, no armoniza con su carácter personal. En tal caso el paganismo, bajo capa de buscar una sabiduría más pura, está trabajando en sus almas contra toda clase de sabiduría. Esta es la sospecha que los católicos arrojan al protestantismo, naturalistas en el idealismo y generalmente conservadores en todas las revoluciones.

Pero si alguna vez fué necesario proponer el paganismo como reforma constructiva, ahora está completamente dispuesto a arrojar la máscara. La aspiración a una ortodoxia cualquiera puede ser rechazada; puede ser atribuída a una baja vitalidad y flaqueza de carácter. Vemos hoy en varias direcciones a la vez un intenso odio e incredulidad unidos principalmente contra la verdadera idea de un cosmos que se ha de descubrir o de una naturaleza humana estable que debe ser respetada. Se nos dice que la

naturaleza es un símbolo artificial utilizado por la vida; la verdad, una convención provisoria; el arte, una expresión de la personalidad; que la guerra es mejor que la paz; el esfuerzo mejor que la realización y el sentimiento mejor que la inteligencia; que el cambio es más profundo que la forma y que la voluntad está sobre la moral. Las manifestaciones de este género son a veces extravagantes y sólo a medias pensadas; pero brotan de una capa subjetiva muy profunda. Detrás de ellas todo es reacción sincera contra los arduos y confusos esfuerzos de la razón, contra la ciencia, las instituciones y las coacciones morales. Señalan un regreso honesto a la experiencia inmediata y la fe animal. El hombre solía ser llamado un animal racional, pero su racionalidad es a veces fortuita e ideal, en tanto que su animalidad es real y profunda. El paganismo, si consideramos la vida en sentido amplio, es la religión primitiva y universal.

Nunca he tenido la buena fortuna de ver animales salvajes en la selva, pero he observado a veces algún toro fiero en la plaza, y no puedo imaginar ejemplo más sorprendente, sencillo y heroico de fe animal; especialmente cuando el toro es lo que en lenguaje taurino se llama noble, es decir, cuando sigue repetidamente el objeto que lo atrae con eterna simplicidad de pensamiento, eterno coraje y sin sospecha de un agente oculto que se burla de él. Lo que la capa roja es para esta brava criatura son las pasiones, inclinaciones e ideas casuales para los paganos. Lo que quieren, lo quieren; y considerarían como

debilidad y deslealtad preguntar si vale la pena o si es asequible. El toro, olfateando magníficamente el aire, observa la arena con el frío desprecio e incredulidad del idealista, como si dijera: "Tú pareces, eres una apariencia; no pelearé contigo, no te temo. Yo soy real, tú no eres nada". En seguida, cuando su ojo es atraído por alguna capa brillante desplegada ante él, cambia toda su alma. Su voluntad se despierta y parece decir: "Tú eres mi destino; te deseo, te odio, serás mío, no te atravesarás en mi camino. Te cornearé; te desmentiré; pasaré más allá de ti. Yo seré, tú no habrás sido". Más tarde, penosamente herido y próximo a su fin, se torna insensible a todas estas excitaciones. Husmea la tierra húmeda y se vuelve hacia la mazmorra donde una hora antes estaba tranquilo. Se acuerda del rebaño, del pasto, y sueña: "No moriré, pues amo la vida. Seré joven otra vez, siempre joven, pues amo la juventud. Toda esta gritería no es nada para mí, este extraño dolor no es nada. Iré de nuevo a los campos a pacer, a vagar, a amar".

Exactamente así, sin la menor concesión a la insospechada realidad, el alma pagana se yergue valerosamente ante un mundo vívidamente representado, aspira a alguna fruslería y desafía la muerte. El paganismo es la religión de la voluntad, la fe que la vida tiene en sí misma porque es vida y en sus fines porque tiende hacia ellos.

Los alemanes, con su manera indomable, variada y provisoria, han estando buscando durante cuatrocientos años una restauración de su primitivo paganismo. La Ger-

mania, bajo el largo tutelaje de Roma, había sido como una niña animosa y poética, criada por tutores muy viejos y mundanos. Por muchos años la traviesa criatura puede beber en sus consejos y sus máximas con sencillo asombro; pero finalmente comenzará a impacientarse con aquéllos; a formularse a sí misma preguntas siniestras, a sufrir y por último a estallar en franca rebelión. Por supuesto, no encontrará al principio teorías y preceptos suyos que provean a toda su educación; hará lo que pueda con sus tradiciones, revisándolas, interpretándolas y remendándolas con nuevas ideas; y sólo si posee gran resolución y poder especulativo alcanzará una expresión pura de su alma oprimida.

Ahora bien; en Alemania ha existido siempre en grado elevado poder especulativo y resolución, no, por supuesto, en la mayoría de los individuos, sino en los mejores y más representativos; y fué esta *élite* la que hizo la Reforma y la continuó en la crítica histórica y la filosofía trascendental, hasta que en el siglo XIX, con Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, los últimos vestigios de la educación cristiana fueron descartados y la espontánea moral pagana de la raza se afirmó de nuevo en toda su pureza. Que esta afirmación no fuese consecuente consigo misma; que fuese vestida con el lenguaje y las imágenes de algún sistema foráneo, no es motivo de asombro; pero el cristianismo de Parsifal, como el budismo de la negación de la voluntad, es una simple pieza de romanticismo, un marco exótico para aquellas vacilaciones y abatimien-

tos a que puede estar sujeta la Voluntad absoluta en su absoluto caos.

La rebelión del alma pagana es evidente en la Reforma, pero no es reconocida en esta forma sencilla, porque aquellos que sienten que se justificaba no piensan que fuese pagana y los que ven que era pagana no admitirán que se justificaba. Exteriormente, por supuesto, era un esfuerzo para recuperar la esencia original del cristianismo; mas, ¿por qué un ser libre y absoluto había de interesarse en esa esencia original cuando la había descubierto, a menos que su propio espíritu exigiera esa mismísima cosa? Y si su espíritu la pedía, ¿qué necesidad tenía de leer esa exigencia en una antigua revelación que, como cosa natural, se convertiría en otras cuestiones completamente diferentes? Era simplemente la inercia del prejuicio establecido lo que hacía que la gente usara la tradición para corregir la tradición; hasta que toda substancia de la tradición, consumida por esa fricción interna, fuese disuelta y el impulso del genio autóctono se afirmara a sí mismo libremente.

El judaísmo y el cristianismo, como la filosofía griega, estaban individualmente inspirados en la persecución de la felicidad, en cualquier forma que fuese realmente asequible: ahora en la tierra, si fuese posible, o en el milenio, o en alguna forma de vida retirada e interior, como los estoicos, o, en última instancia, en una vida completamente diferente más allá de la tumba. Pero el paganismo ignora la felicidad, la desprecia o la cree imposible. El régimen

y la filosofía de Alemania se inspiran en este desprecio de la felicidad, de la suya tanto como la de otros pueblos. La felicidad parece a los moralistas alemanes una cosa antiheroica, una abdicación ante las cosas exteriores, una victoria de los sentidos sobre la voluntad. Consideran baja, materialista y egoísta la busca de la felicidad; desean que toda persona sacrifique o más bien olvide la felicidad, y que se dé a realizar "hazañas".

Está en la naturaleza de las cosas el que aquellos que son incapaces de felicidad no tengan idea de ésta. La felicidad no es para los animales salvajes, que sólo pueden oscilar entre la apatía y la pasión. Para ser feliz, e incluso para concebir la felicidad, tenéis que ser razonable o (si Nietzsche prefiere la palabra) tenéis que estar domesticado. Tenéis que haber medido vuestros poderes, gustado los frutos de vuestras pasiones y aprendido vuestro lugar en el mundo y para qué cosas podéis ser realmente útil en él. Para ser feliz tenéis que ser sabio. Esta felicidad se encuentra unas veces instintivamente, y entonces el fanático más rudo apenas puede dejar de decir cuán bella es; pero otras proviene de haber aprendido algo por la experiencia (lo cual nunca hace la gente empírica), e implica alguna disciplina y renunciamiento; pero no es menos dulce por estar retocada con esta pincelada de santidad, y su espíritu es sano y benéfico. Por lo tanto, la naturaleza de la felicidad es comprendida por los filósofos cuando su sabiduría comienza a tener en cuenta las lecciones

de la experiencia: una filosofía *a priori* no puede sospecharla.

La felicidad es la unión de la vitalidad con el arte, y en la medida en que la vitalidad es una cosa espiritual y no mera inquietud y vehemencia, el arte incrementa la vitalidad. El arte evita la discordia, la destrucción y la desesperación. Sin él, la vitalidad es dolorosa y está acosada por monstruos. Fácilmente se precipita a la locura y el crimen; ignora las fuerzas exteriores y los intereses que afecta. La filosofía alemana obra así teoréticamente, destronando el mundo natural y llamándolo idea creada por el yo para sus propios fines; y obra también así prácticamente en obediencia al imperativo categórico, no ya a los fabulosos imperativos del Sinaí o de Königsberg, sino al imperativo interior y vital que obedece el toro, cuando, confiando absolutamente en su propia fuerza, furia y coraje, sigue por aquí y por allá una pequeña capa roja y su destino.

Capítulo XV

EL ESPIRITU GERMANO

Es común juzgar las religiones y las filosofías por su verdad, que es con poca frecuencia su punto fuerte; pero la aplicación de este criterio poco comprensivo no es injusto, puesto que ellas aspiran a ser verdaderas, sostienen que lo son y prohiben a toda concepción opuesta, por evidente e inevitable que fuere, llamarse, a su vez, verdadera. Mas cuando han muerto las religiones y las filosofías, o cuando estamos tan alejados de ellas por el tiempo o la educación que la cuestión de su verdad no es un problema vital para nosotros, no pierden por este motivo todo su interés; entonces, de hecho, manifiestan por primera vez sus virtudes al incrédulo. Este ve que son expresiones del espíritu humano; que por falso que fuere su objeto, son, como las convenciones del arte, verdaderas a los ojos y al espíritu que las crea. Y como nada en el mundo, ni aun la verdad, es tan interesante como el espíritu humano, esas religiones y filosofías increíbles o periclitadas nos resultan encantadoras. El aguijón ha des-

aparecido de sus errores, que ya no amenazan engañarnos, y han adquirido una belleza invisible a los ojos de sus autores, a causa de la verdadera refracción que sufre la verdad en aquel medio vital.

La filosofía alemana es obra del espíritu autóctono *(genius)*. Ser pagano es cosa fácil; tener una voluntad absoluta y una creencia en el caos —o más bien, una batalla con el azar— es probablemente el sino de la mayor parte de los animales; pero estar condenado a ser instruído, industrioso, moral y cristiano, y no obstante, a través de este velo de fenómenos y convenciones, abrirse paso hasta la voluntad y la libertad absolutas y exponerlas persuasivamente como la verdadera realidad, a pesar de todas las apariencias ordenadas que no cesan de afrontarnos y ocuparnos, esto es obra del espíritu autóctono. Es una admirable proeza haber recuperado de manera atávica las profundidades del alma primitiva en medio de su última adulteración. En esta filosofía, el yo ancestral, el alma perpleja e incrédula al nacer en este mundo, vuelve a rondarnos en pleno día y a persuadirnos con su espectral elocuencia de que este mundo, y no aquel yo, es el espectro.

El egotismo, que en la filosofía alemana es justificado por una teoría, en el espíritu alemán es una forma de experiencia. Convierte todo lo que toca en parte de su propia vida personal, espontánea, sincera, original. Es joven y confiado en sí mismo; pero como el continuo cambio de propósito es incompatible con el arte y la

ciencia, encontramos en Alemania, aun más que en cualquier otro lugar, una división del trabajo entre el espíritu autóctono y la tradición; en ninguna parte son tan comunes y radicales los tipos del joven rebelde y del pedante infatigable.

La idea de que cualquier cosa que se mueva y viva, como el espíritu autóctono, puede al mismo tiempo ser absoluta, tiene algunas consecuencias interesantes. Tal espíritu y toda su obra deben ser inestables. Como no posee fuentes externas ni objetos exteriores; como su pasado no puede ejercer control sobre él (pues esto sería la más inerte de las tiranías), es una especie de estrella fugaz, sin garantía para el futuro. Esto, para el egotista completo, no es causa de terror. Un trágico fin y una multitud de enemigos puede parecer bueno al héroe absoluto y necesario para su perfecto heroísmo. De igual modo, carecer de asunto o de auditorio puede parecer conveniente al poeta absoluto, que canta para sí mismo, exclusivamente en beneficio de aquel momento glorioso y fugaz. El espíritu autóctono no podría ser más puro que esto, aunque, quizá resultara difícil probar que fuese espíritu autóctono.

Una consecuencia similar, tal vez menos grata al egotista mismo, es que un espíritu autóctono absoluto es informe, y que la libertad absoluta con la cual cree asumir ahora esta forma y después aquella, no es realmente libertad, sino sujeción a fuerzas ignotas y, quizá, irónicas. La Voluntad absoluta, de la que es expresión el espíritu

autóctono perfectamente libre, no puede decir determinadamente lo que anhela, pues debe, por naturaleza, quererlo todo sin discriminación. Sin embargo, en la práctica tiene que parecer que tiende a este o aquel resultado preciso. Estos fines específicos son sugeridos por las circunstancias, que se los introduce sin que se dé cuenta; pues ella es toda expectación, vaga cordialidad y entusiasmo por no sé qué. La lógica que proclama en cada época, y que llama eterna, no es más que retórica forjada al gusto del tiempo. La Voluntad absoluta es una gran incauta a la que la fortuna obliga a apostar carta tras carta. Como Fausto, se encuentra desamparada ante las más vulgares tentaciones. ¿Por qué no habría de satisfacerse ora por el ejercicio de la magia, ora por la seducción de una joven, ya por una estudiada actitud arqueológica, ya por una empresa pirática o de ingeniería? En verdad, hay límites a su credulidad, sugestiones que rechaza. El yo germano, después de haber absorbido todo el cristianismo, sentirá escrúpulo con Lutero en las Indulgencias. Fausto se vuelve a veces contra Mefistófeles, como lo hará el gusano: expresa que desea una experiencia total, pero en esto es muy injusto consigo mismo, pues hay experiencias que desdeña. Después de todo, este yo no es realmente absoluto; es, de manera específica y patética, humano y tiende a unos pocos fines naturales. Tal cosa le salva; pues un espíritu no puede poseer grado alguno de excelencia ni ningún alma ser honrosa si su única máxima es meramente vivir. Acogerá con entusiasmo todo lo que em-

prenda, pero se dedicará a alguna cosa, y con toda la energía posible, aunque no por mucho tiempo.

Considerad, a este respecto, la historia patética del pueblo alemán. Conquistó el Imperio Romano y llegó a ser romano, o deseó serlo. Había tenido una mitología y una moral propia (muy semejante en principio a las que ha redescubierto después), pero aceptó el cristianismo con docilidad de niño. Comenzó a sentir, algunos siglos más tarde, cuán extraña era esta religión a su espíritu autóctono, pero sólo podía encontrar alivio en una fuente fresca del mismo origen extranjero, o en otras más lejanas. Al cesar de ser romano intentó convertirse en judío o griego. Sin embargo, al estudiar estos modelos dió con una nueva pista. Lo que pasaba por revelación, por perfección clásica pertenecía al desarrollo nacional humano, estratificado como las rocas, y no era divino ni autorizado. Con bastante hipótesis podréis probar cómo surge todo según leyes necesarias, lógicas, psicológicas, históricas, económicas y estéticas. Sobre todo, podréis probar cómo ninguna persona ha comprendido bien nada antes y cómo la llave de todo estaba en vuestras manos.

Sin embargo, los triunfos de la teoría sola pronto parecieron insatisfactorios. El vino, la ciencia y el canto parecieron una vez hacer feliz a Alemania; pero si un príncipe hubiese impuesto la disciplina militar, ¿no habría sido mejor? Por un tiempo la vaga actividad mental, el anhelo y el sentimiento de una titánica soledad y de un mundo que se pudiese evocar y extinguir como un

sueño, pareció llenar la copa de la vida con intensas emociones, y el más grande y feliz de los alemanes podía exclamar:

> Nur wer die Sehnsucht kennt
> weiss, was ich leide,
> allein und abgetrennt
> von aller Freude [1].

Pero ahora la verdadera intensidad de vida parece consistir más bien en ser un general victorioso, o un fabricante de hierro, o un viajero comercial, o un calavera de la Friedrichstrasse, o un espía y conspirador en cualquier parte del mundo.

Todas estas ambiciones turbias e inauditas son, en cierto sentido, artificiales; los alemanes las aceptan ahora como hace mil años aceptaron el cristianismo, porque tales cosas les fueron impuestas repentinamente. Por naturaleza son sencillos, honestos, generosos y fáciles de contentar. Su alma no abriga latente la ironía o la incredulidad. Disfrutan grandemente de los placeres de los sentidos, simples y abundantes; el trabajo largo no los exaspera; la ciencia los colma de satisfacción y la música los fascina. No debe haber en este mundo nación más feliz o más ingenua. Desgraciadamente, su misma bondad y sencillez les hace impotentes; son lo que se les obliga a ser. No hay enfermedad social o intelectual a la que no sucum-

[1] Unicamente el que conoce el anhelo, sabe lo que yo sufro, solo y privado de toda alegría (N. del T.).

ban aquí y allí, como a una epidemia: su filosofía misma es un ejemplo de esto. Tienen los defectos de la gente recién enriquecida; son demasiado orgullosos de sus posesiones, estimándolas por ser suyas, sin saber si son buenas por su clase. La cultura es cosa poco mencionada por quienes la poseen. Pero la fuerza real de los alemanes no está en esas realizaciones exteriores de las que en este momento pueden lograr tanto —puesto que pueden superar este nuevo materialismo suyo—, sino más bien en lo que aprecian siempre: su *Gemüth* [1] y su música.

Quizá estas dos cosas tienen una raíz común. La emoción es inarticulada, aunque hay en ella una poderosa actividad y una gran complejidad de transiciones y matices. Esta actividad intrínseca de los sentimientos es ordinariamente poco advertida, porque los individuos están demasiado despiertos o son muy imaginativos. Para ellos, toda cosa es un hecho o un cuadro, y sus emociones no les parecen más que evidentes cualidades de las cosas. Llaman a las *cosas*, con franqueza, bellas, dolorosas, sagradas o ridículas; no hablan de su *Gemüth*, aunque, por supuesto, sólo en virtud de sus emociones formulan tales juicios. Pero cuando las causas de nuestras emociones, los objetos que las provocan, no son instantáneamente enfocados; cuando sabemos mejor lo que sentimos que la razón de nuestro sentimiento, entonces nos parece tener una sensibilidad más rica y más sólida. Nuestros sentimientos

[1] Espíritu.

absorben nuestra atención porque siguen siendo cosa aparte; nos parecen maravillosamente profundos porque no los fundamos en objetos externos.

Ahora bien; la música es un medio para dar forma a nuestros sentimientos interiores sin unirlos a los hechos u objetos del mundo. La música es articulada, pero articulada en un lenguaje que evita o al menos oculta la articulación del mundo en que vivimos; por consiguiente, es el arte predilecto de un espíritu al cual el mundo le es aún extraño. Esto, si por un lado parece incapacidad, es también un privilegio. No sentirse a gusto en el mundo, estimarlo principalmente por los ecos que puede tener en el alma, poseer un alma que puede hacer resonar los ecos o crear dramas interiores de sonidos con sus propios recursos, ¿no será esto un don más envidiable que el de un espíritu todo superficie, mera placa sensible apta solamente para fotografiar este no muy bello mundo? Sea como fuere, mejor o peor, la sensibilidad interior, no ocupada en las cosas del mundo, se da en algunas personas; una vida, por así decir, todavía en la matriz y sin contacto con el aire. Pero dejemos que estos músicos inspirados, señores de sus propios reinos infinitos, se guarden del contacto con la materia. Que no construyan un sistema del universo con su *Gemüth*, como compondrían una sinfonía. Que no levanten su batuta frente a las estrellas o a las naciones, creyendo dirigirlas como una orquesta.

Capítulo XVI

EL EGOTISMO EN LA PRACTICA

Las teorías, en su propia esencia abstracta, no tienen influencia sobre los hechos. Pero los hombres que conciben y adoptan una teoría forman, al hacer esto, ciertos hábitos de discriminación y de reacción hacia las cosas. En realidad, han concebido y adoptado su teoría porque sus hábitos de percepción y acción se las sugieren, o podrían llegar a sugerirla: la teoría explícita es un símbolo y un presagio de su actitud práctica, de su manera, por así decir, de apoderarse de la situación.

Todas las filosofías tienen la común propiedad de ser especulativas, y, por lo tanto, su influencia inmediata en aquellos que las profesan es en muchas formas semejante, por opuestas que fueren las teorías entre sí: hacen a todos ellos hombres teóricos. En este sentido, toda filosofía, si es abrazada con entusiasmo, posee una fuerza moralizadora, porque, aunque deprima la moral, absorbe el espíritu en la contemplación intelectual, lo acostumbra a las comparaciones amplias y razonadas y hace que las

tristes transgresiones a las convenciones humanas parezcan más ignominiosas que sus prejuicios imperantes.

La teoría particular del egotismo surge de un exorbitante interés en nosotros mismos, en el instrumento del pensamiento y de la acción más bien que en sus objetos. No es necesariamente incorrecta, porque el yo es real e indispensable; pero la insistencia en ella es un poco anormal, porque el yo, como la conciencia, debe ser diáfano. Por consiguiente, el egotismo en filosofía es un síntoma casi seguro de excesiva pedantería y desmedida afirmación de sí mismo.

En la altiva teoría del egotismo la vida es representada como una especie de juego de paciencia, en el cual los participantes, las cartas, la mesa y el tiempo perdido son meras imágenes creadas por la fantasía, como en un sueño. El sentimiento de estar ocupado, aunque ninguno hace realmente nada, será entonces el secreto de toda la cuestión y el único bien por alcanzar en la vida. Por supuesto, esta fantástica teoría es formulada sólo en grandes ocasiones, en momentos de gran significación; pero, como otras doctrinas esotéricas, expresa muy bien el espíritu en el cual viven habitualmente aquellas personas que recurrirían a ella en última instancia. Es claro que tal egotista deberá ser lógicamente un hombre de principios. Sentiría como detractivo para su dignidad y contrario a su propósito decidido engañar en el juego que ha establecido. Que la suerte le sea a veces adversa, está preordenado por él mismo; de otra manera, el juego carecería de en-

canto, y el ser interesado, estimulado e incluso molestado parece el supremo bien para su gran tedio. Por lo tanto, será asiduo, paciente y obediente a la ley; y la idea de abandonar su juego predilecto por algo menos forzado y menos arbitrario le parecerá una deslealtad consigo mismo y una gran perversidad.

En verdad, nada, fuera de su propio propósito, tendrá valor a sus ojos, ni siquiera existencia. Por tanto, obrará inevitablemente sin consideración por los demás, sin cortesía, sin armonía mutua. Cuando opta por observar alguna cosa exterior —y es muy estudioso— sus verdaderas atenciones serán un insulto; pues dará por sentado que su idea de ese objeto exterior es la realidad de éste, y que las demás personas sólo pueden tener los derechos y el carácter que tenga a bien otorgarles. Se sigue de sus principios egotistas que al juzgar a los demás deba ser intruso y rudo, docto y desacertado.

Lo que el egotista llama su voluntad y sus ideales son, en esencia, sus pasiones; pero las pasiones del egotista se convierten en un sistema y marchan desenfrenadamente. El hombre que rebaja sus preceptos al nivel de su voluntad puede elevar más fácilmente su práctica al nivel de sus preceptos. Dota a su vida de cierta coherencia impulso e integridad, precisamente porque ha suprimido toda aspiración vana y toda vergüenza inútil. No se llama a sí mismo pecador; no sabría por cuál razón se considera a sí mismo como tal; pues, en realidad, su norma de virtud no expresa otra cosa que su voluntad domi-

nante. ¿No es comprensible que semejante moral sea más eficaz, más unificadora, más rigurosa y más segura de sí que aquella que comienza por condenar nuestras pasiones y el curso habitual de la vida humana?

En realidad, el egotismo es en la práctica una cuestión solemne y ardua; no hay nada de malicioso ni de festivo en él. Es más bien estúpido el sorprenderse de que sentimientos tan honestos y tan denodada empresa no encuentren aplauso en todas partes. Si otras personas se colocan por esto en desventaja, ¿por qué no aprenden su lección y adoptan, a su vez, los métodos del superhombre? Si están conquistados por la vanidad y el encanto de la existencia y descuidan la intensa persecución de su voluntad absoluta, ¿por qué se quejan de ser empujados y golpeados? Sólo merece la vida y la libertad, decía Goethe, el que se ve obligado a conquistarla diariamente.

Si el egotista siente la pasión de expresarse en su filosofía, es, quizá, porque su pasión es muy pequeña. Los hombres de pasiones sinceras advierten rápidamente la locura de ellas; pero las pasiones del egotista están encubiertas y son inactivas, como las míseras pasiones seniles; están diluídas en la sensualidad y el sentimiento o petrificadas en máximas. Los amantes egotistas pueden tomarse de las manos durante varias horas y besarse castamente durante varios años; tales muestras de afecto les ayudan a mantenerse enamorados y son, al mismo tiempo, un lenitivo para impulsos más perturbadores. El sentimentalismo y la efusión indican ausencia de pasión: la

sangre ha sido disuelta en la linfa. Por eso el egotista puede confundir más fácilmente sus pasiones con los deberes y sus codicias con los ideales. Su devoción a estos ideales es puro y ferviente; pero mientras está a su servicio prospera constantemente, es tan puntual en su trabajo como en sus comidas, se siente tan respetuosamente emocionado por la música admitida como por el patriotismo oficial, es vicioso cuando parece varonil ser vicioso y brutal cuando parece político ser brutal; se siente impecable y por esto tiene que morir en sus pecados. Nada puede turbar la conciencia autónoma de esta clase de idealista, cuya naturaleza puede ser grosera, pero cuya vida es activa y convencional, y el cual se congratula en voz alta todos los días por lo que sabe y hace.

Cambiad las circunstancias a vuestro gusto: el egotista sólo encuentra una razón fundamental para todas las cosas. Pero no es una razón, sino la voluntad absoluta. Suponed que interrogásemos al yo, en el sistema de Fichte, por qué postuló un mundo material para ser su implacable enemigo y su juguete rebelde y por qué, sin necesidad alguna, produjo esta infinitud de molestias para él mismo y para el infeliz mundo que creó con su mandato. Sólo podría replicar: "Porque tal es en mí el imperativo categórico; porque así deseo, así debo querer y así lo exigen mi deber absoluto y su lógica. Si las consecuencias son trágicas –y al fin sé que tienen que ser trágicas–, esto sólo prueba el sublime desinterés de mi egotismo, la pureza de mi sagrada locura, la idealidad de mi volun-

tad irracional. Todas las razones, todas las justificaciones a que podría recurrir tienen que ser posteriores a mi voluntad; mi voluntad misma no puede tener justificación ni razón."

Admiremos la sinceridad de esta confesión completa. La virtud misma, si se fiara a la autoconciencia para su filosofía, no podría justificarse a sí misma sobre otras bases. Si la diferencia entre la virtud y el vicio es borrada con esto, ello sólo prueba que la diferencia no está fundada en la autoconciencia, sino en las circunstancias y las fuerzas bajo las cuales vivimos. Lo que la autoconciencia puede descubrir no constituye la base de cosa alguna. Toda voluntad es la expresión de algún cuerpo animal, frágil y mortal, pero educable y rico en recursos. El medio en el cual esta voluntad se encuentra a sí misma controla y recompensa sus diversas acciones y establece en ella la diferencia entre virtud y vicio, sabiduría y locura.

Toda la filosofía trascendental, si se hace de ella una instancia fundamental, es falsa, y no otra cosa que una perspectiva personal. La voluntad no es absoluta ni en el individuo ni en la humanidad. La naturaleza no es un producto de la mente, sino que, por el contrario, existe un mundo externo, anterior en el tiempo a toda idea acerca del mismo, mundo que la mente reconoce y del cual se nutre. Hay en nosotros una naturaleza humana inmutable, que nuestras pasiones y disposiciones de ánimo pueden perjudicar, pero no anular. No hay imperativo categórico, sino sólo la acción de los instintos y de los in-

tereses más o menos sujetos a la disciplina y a una mutua regulación. Toda nuestra vida es un compromiso, una armonía indefinida que surge entre las pasiones del alma y las fuerzas de la naturaleza, fuerzas que, asimismo, generan y protegen las almas de las demás criaturas, dotándolas de poderes de expresión y de autoafirmación comparables a los nuestros y de fines no menos agradables y valiosos a sus propios ojos; de manera que el espíritu perspicaz y honesto no puede menos de practicar la cortesía en el universo, ejerciendo su voluntad sin vehemencia ni resolución violenta, juzgando con serenidad y descartando en todo la palabra absoluto como la más falsa y la más odiosa de las palabras. Como observa Montaigne: "Aquel que coloca ante sí, como en un cuadro, esta vasta imagen de nuestra madre naturaleza en toda su majestad; el que lee en su manifestación tanta variedad universal y continua; el que se discierne a sí mismo en ella simplemente como la más delicada criatura, y no sólo él mismo sino todo un reino, únicamente ése estima las cosas de acuerdo con la justa medida de su grandeza."

Postscriptum

LA NATURALEZA DEL EGOTISMO Y DE LOS CONFLICTOS MORALES CONTEMPORANEOS

Egotismo es un término bastardo acuñado para designar una cosa espuria y artificial, que no debe confundirse con el egoísmo natural o autoafirmación propio de todo ser vivo. Condenar esto sería condenar la vida, que no podría continuar sin él; pero, como toda facultad normal, la autoafirmación tiene sus grados, y pasa insensiblemente de la medianía feliz a los opuestos vicios del exceso y el defecto. El egotismo, por el contrario, aunque más o menos pronunciado, es siempre un vicio porque está fundado en un error. Supone, si es que no afirma, que la fuente de nuestro ser y poder está en nosotros mismos; que la voluntad y la lógica son por derecho omnipotentes, y que nada debe controlar al espíritu o la conciencia, excepto el espíritu o la conciencia. Existen razones plausibles para esta creencia, a la cual volveré ahora. Tal creencia es una trampa en la cual puede fácilmente caer la alta especulación, pero niega que somos seres creados que debemos veneración a las inmensas

fuerzas existentes allende nosotros mismos, que nos dotan de nuestras facultades y poderes limitados, rigen nuestro destino y determinan nuestros mismos amores sin pedirnos permiso. El egotismo es el subjetivismo orgulloso de sí mismo y que se proclama absoluto. Es, pues, una cosa diabólica por su coraje, una cosa satánica por su altivez; hace que el niño se envanezca de su egoísmo natural o que el joven convierta su actividad en una deliberada locura romántica.

Que ésta era la enfermedad moral que descubrí en la filosofía alemana, fué visto rápidamente en algunos círculos ajenos al mundo de habla inglesa. Ninguno de mis escritos anteriores había sido traducido; pero esta obra apareció pronto en francés y en italiano, pues había atraído la atención de dos católicos, cuyo interés en ella era principalmente, si no exclusivamente, religioso. El principio en el cual me afirmaba podría ser naturalista; pero sentían instintivamente cuán elevada dosis de naturalismo, supranaturalismo y platonismo hay a la vez en el reconocimiento de la dependencia y falsía de los sentidos y en el carácter vano, si no pecaminoso, de las pasiones mundanas. Por consiguiente, les pareció que estaba criticando en términos actuales la arrogancia radical de la filosofía moderna y que podría resultar un aliado útil.

El carácter metafísico de esta arrogancia fué ingeniosamente expresado por mi editor francés. Este había pensado que la palabra *égotisme* era *rébarbatif* y que podría resultar fatal para el éxito con el público. El mejor

título, decía, debía de ser éste: *L'Erreur de la Philosophie allemande*; pero a fin de indicar el error preciso en cuestión, compuso y colocó bajo el título el siguiente lema: *Je suis, donc tu n'es pas.* Este epigrama distingue sutilmente el egotismo del egoísmo brutal, pues ningún animal que lucha con un rival o que devora una víctima negaría que su víctima o rival no existía. ¿Qué prueba más convincente de que la existencia del yo se oculta en un objeto, que encontrarnos cambiando golpes con ese objeto, o comiéndolo o convirtiéndolo en parte de nuestra propia substancia? Pero esta realidad colateral y pareja entre el sujeto y el objeto subsiste en el reino de la materia, donde el yo es la persona corpórea; y ningún idealista o solipsista sostendría que su *cuerpo* y el de su hermano gemelo no fueran objetos con el mismo grado de realidad y partes dotadas de acción recíproca pertenecientes al mismo mundo. El grado de malicia o de favor desinteresado que los hermanos pudieran mostrar no debilitaría ni reforzaría la convicción de cada uno sobre la existencia del otro, y el más intenso egoísmo en la práctica no conduciría al egotismo especulativo, a menos que el hermano egoísta fuera un hipócrita y desease probar que el egoísmo era en él nobleza pura y celo sagrado.

El egotismo no es, pues, voracidad o violencia o cualquier otro desborde de ciega vitalidad, y el yo ensanchado y convertido en única realidad por el egotista no es su persona física o sí mismo. Es un ente más sutil y más impersonal, a saber, el espíritu al cual aparece el mundo.

Hay una gran diferencia en el género y especie de realidad entre ser testigo y ser parte del espectáculo presenciado. En el teatro, el auditorio, e incluso nuestro yo, de sobremesa, sentado allí en traje de etiqueta, es simplemente una parte del espectáculo, y, quizá, la más absorbente; pero el invisible y olvidado espíritu, siempre existente, ha sido arrastrado a ese lugar encerrado en aquel yo y en aquel traje. Y podría llegar el momento en que este espíritu pudiese ser despertado y excitado a exclamar —no realmente, pero de manera inteligible: *Yo existo, luego tu no existes.*

Que todos los objetos contemplados o amados u odiados por el espíritu son objetos falsos e inexistentes, ha sido sostenido desde tiempos inmemoriales en la India, y aunque en mi opinión esta concepción es errónea, o al menos está formulada en forma inaceptable, en ella va implícita una liberación mística que nadie llamaría egotismo. El yo es uno de los principales enemigos contra los cuales tiene que dirigirse la disciplina espiritual, y nadie podría ser menos egotista que el místico que ha vencido toda pasión y que no cree que él mismo, en su ser independiente, tiene alguna importancia o alguna existencia.

¿Cómo, pues, pudo ocurrir que los alemanes, que por vía diferente descubrieron este espíritu trascendental, conocido siempre en la India, cayeran en un pronunciado egotismo psicológico, moral, histórico y político? ¿Soy acaso un poco apresurado al decir que volvieron a des-

cubrir completamente el espíritu trascendental, y no, meramente, atribuyeron prerrogativas trascendentales de manera abusiva al yo natural?

Creo que desde que Descartes formuló su *cogito*, la idea de espíritu ha estado presente en la filosofía europea, pero de un modo indefinido, esporádico y confundida con una variedad de otras ideas. Descartes mismo, al pasar del *cogito* al *sum*, quizá pasó de la discriminación del espíritu puro a la afirmación dogmática de su yo natural, el alma o la vida de su cuerpo, en toda su individualidad humana y moral. Tal tránsito no sería lógicamente convincente, pero sí digno del naturalista y libre razonador que Descartes era esencialmente. En efecto, si hay un espíritu con prerrogativas trascendentales, que contempla y juzga el mundo que se le aparece de manera extraña, seguramente que aquella vigilia y ansiedad no podrían surgir sin fundamento de un vacío absoluto, ni aquella visión, extrañamente interior al espíritu, sería del todo una construcción sin base. El buen sentido nos convencería de que la existencia del espíritu y sus prerrogativas trascendentales expresan en el plano moral la vida física y las vicisitudes físicas de una criatura creada en un mundo preexistente y que se nutre de él. Así que de la soledad trascendental del espíritu que exclamaba *Pienso*, Descartes podía pasar de manera juiciosa y perspicaz, aunque no lógicamente, a la afirmación: *Soy un ser pensante.*

En otras palabras, esta gran exclamación, *Pienso*, podría haber sido expresada por Dios; y que Dios, y sólo

Dios, puede expresarla, ha sido realmente sostenido por el idealismo trascendental tanto de la India como de Alemania. ¡Pero con cuán diferentes preocupaciones y cuán opuestas conclusiones! Los indos piensan que si el espíritu que está en ellos es divino, les corresponde librarlo de toda traba indigna de la divinidad: de toda parcialidad, de toda ignorancia, de toda ansiedad, división o cambio. Los alemanes, por el contrario, piensan que si el espíritu que está en ellos es divino, éste les da su suprema sanción a todos sus deseos, comparte sus ambiciones y garantiza la realización de sus esperanzas.

Evidentemente, lo que los indos disciernen y veneran es el espíritu puro, y si nada nos obliga a seguirlos en su tradicional disciplina ascética y mística, calculada para llevarlos a una perfecta unión o identidad moral con ese espíritu, ello se debe a que no deseamos la identidad o unión con él, pues estamos perfectamente contentos de ser trabajadores denodados y animales razonadores, tan decentes como sea posible, y dejar tranquilo al espíritu puro con su soledad. Y, evidentemente, es este común sentimiento humano, con carnal indiferencia hacia el espíritu puro, lo que inspira a los alemanes mismos. Siempre procedieron así, y ahora proceden así con mucha mayor franqueza que hace cien años, cuando sus grandes filósofos expresaron sus profecías. Ahora bien; la filosofía oficial alemana ha cesado de ser teológica e idealista, sin dejar de ser egotista; pues al adoptar una especie de naturalismo vitalista, ha conservado su fe en la adivinación

profética, de manera que el destino supremo anteriormente fijado a la raza germana como vehículo predilecto del espíritu universal, le es aún señalado a ella como siendo, por naturaleza, la mejor, la más fuerte, la más prolífica y la más artística de las razas, obligada, en consecuencia, por necesidad natural, a dominar la tierra.

Si esta profecía fuera una hipótesis científica basada en hechos positivos, no habría en ella nada de egotismo. Es muy posible que haya una raza humana destinada a sobrevivir y avasallar a las demás, y yo, por mi parte, no me aterraría si supiese de buena autoridad que esa raza hubiese de ser la alemana, más bien que la china, la japonesa, la judía o la rusa. La bestia rubia es un excelente animal, dotado de óptima inteligencia, sensibilidad y capacidad para el trabajo continuo. Pero ésta no es la verdadera razón que alegan los alemanes para su supremacía. La verdadera razón es la misma que tuvieron los antiguos hebreos para proclamarse el pueblo elegido: el orgullo de tribu, la ambición y la vanidad, con la resolución de estimular estas pasiones, en los momentos de angustia, mediante la ayuda de la superstición. Por medio de este llamamiento a la superstición, la confianza natural e ingenua que toda criatura sana o nación tiene en sí misma reacciona contra el desaliento y se convierte en egotismo.

Existen interesantes diferencias sintomáticas entre la parte desempeñada originalmente por la superstición en la filosofía alemana y la parte que desempeña ahora. En las grandes filosofías la superstición estaba en el fondo

lejano, casi fuera de la vista, porque era tradicional y tenida en menos, aunque fundamental. Ahora no es tradicional ni fundamental ni tenida en menos. Es introducida abiertamente en una *Weltanschauung* naturalista mediante un llamamiento a los postulados y al mito. Tiene la obligación de hacer por el patriotismo lo que, de acuerdo con Bergson, *la fonction fabulatrice* hace espontáneamente por la religión: animar los corazones abatidos y proporcionarles razones fabulosas y simbólicas a fin de hacer lo que la razón nunca podría persuadirnos a realizar. Pero, ¿por qué toda religión o filosofía nacional habría de querer engañar e inducir en error a sus adeptos? Si, por ejemplo, los primitivos cristianos hubiesen tenido conciencia de que estaban *inventando* el rápido regreso de Cristo en una nube de gloria, ¿habrían fomentado y divulgado esa ilusión? ¿No habrían desistido en seguida de su actitud expectante y explicado que la segunda llegada de Cristo era un símbolo para la vida espiritual que podía sobrevenir en cada hombre cuando domaba sus pasiones, o en el mundo, si se arrepentía de su egotismo? ¿Por qué, pues, sobreexcitar y engañar al pueblo alemán con la *invención* de un mito racial y de un destino providencial que consideráis fabulosos?

Una respuesta, heroica pero, quizá, inadecuada para la propaganda popular, podría haberse obtenido de la filosofía de Kant, según la interpretación de Vaihinger. La vida, dicen estos agnósticos, tiene que ser dirigida en la obscuridad. Nuestros sentidos e intelecto no pueden pro-

porcionarnos un conocimiento verdadero; pero un misterioso deber dentro de nosotros nos obliga a vivir y admitir como verdaderos todos aquellos postulados que, si fueran ciertos, justificarían nuestra vida. El mito racial y las profecías de gloria predicados actualmente a los alemanes podrían ser formas de este imperativo categórico, que expresa sus heroicos postulados, aunque sospechando secretamente, sino sabiendo, que son falsos.

Pero, quizá, el presente no es época para refinamientos especulativos. Los aviadores y los choferes empuñan el timón, y en las ciudades apartadas y las llanuras hay exceso de población y desorden moral. Ni los que están arriba ni los que se encuentran abajo tienen necesidad de recurrir a Kant o Vaihinger a fin de hallar motivos heroicos para vivir con una fe falsa. Tenemos que vivir, tenemos que hacer algo, y sea cual fuere lo que hagamos, producirá una fe, falsa o verdadera, en la necesidad de hacerlo. Cuando Andrómaca, en el poema de Homero, trata de persuadir a Héctor de que no vaya a la guerra porque los presagios son desfavorables, replica que el mejor presagio es el amor a su propio país. Y así es, porque los presagios, aunque ambiguos y casuales, son signos tomados del mundo real, donde se desarrollan los acontecimientos. Nunca los tomaríamos por presagios, si algo vital y real en nosotros no respondiera a ellos; y Héctor no amaría a su país como lo amaba, a menos que tanto él como su país hubiesen tenido en ellos la vitalidad que era un buen presagio, aunque no una segura promesa, de su

triunfo. Por esta razón, los sentidos sanos, los postulados normales y los mitos tradicionales sólo nos engañan juguetonamente y de la manera más amigable y benévola. Las formas de estas ideas son, ciertamente, poéticas, porque somos espíritus, y los espíritus no pueden ser partes o copias del mundo material que los evoca; pero la traducción de los hechos en ideas, o de las posibilidades en fines, es bastante fiel, según la textura de las dos esferas, la una un mecanismo y la otra un pensamiento.

¿No podría la filosofía alemana, ahora tan realista en muchas direcciones, satisfacerse con un naturalismo honesto y cesar de ser egotista? ¿No podría dejar de atribuir una función natural a la magia y de convertir la historia en fábula? Sin duda que lo podría, si la filosofía fuese una lógica pura, que funciona independientemente de la época, del medio, de las tradiciones y de las personas. Pero en este caso las circunstancias lo impiden. Una de estas circunstancias, quizá la más importante, es el hecho de que la religión y la filosofía alemana están sacadas, por una curiosa ironía, de fuentes judías. Los antiguos hebreos fueron los primeros en inventar el egotismo, que transmitieron al resto del mundo. No es que aquél apareció al principio entre ellos, pues el egotismo es una cosa secundaria, sino que parece que han poseído desde el comienzo una extraordinaria tenacidad y fervor de adherirse firmemente a la vida; de manera que, si bien conquistados, esclavizados, asesinados y desterrados más que cualquier otro pueblo, consiguieron sobrevivir y disper-

sarse por todo el mundo. Esta vitalidad concentrada, que ardía obstinadamente como una brasa sepultada en cenizas, produjo su monoteísmo, cosa completamente diferente del panteísmo en el cual se disuelve o al cual asciende el politeísmo en otros pueblos. En efecto, el Dios único siguió siendo su particular Dios nacional, de manera que formularon promesas, de acuerdo con su insensata creencia, al creador del mundo y a la providencia que rige la historia para que dispusieran todo únicamente con vistas a su triunfo final. Esta es la esencia del egotismo; pero la misma enormidad de tal pretensión, alimentada en un pecho oprimido, en medio de los desastres o en la soledad del destierro, estaba destinada a transformarse en algo más puro y espiritual. El pueblo elegido terminarían por ser únicamente los santos, incluso los santos de todas las naciones, y la gloria preparada para ellos sería una gloria celestial, esencialmente basada en el renunciamiento, la humildad y el amor puro. El cristianismo estaba, pues, injerto en el tronco judío, el platonismo estaba armoniosamente asociado a él y algo aparentemente contrario a todo egotismo dominaba la vida religiosa.

Pero en estas cuestiones no permitiremos que el tono y la unción nos engañen sobre los principios fundamentales; éstos, al fin, aflorarán. El platonismo no concebía el Ser Supremo como un santo especial del Estado griego, aunque se dijera que tal Ser Supremo era el bien y el único, es decir, el criterio de la moral griega y el principio del pensamiento conceptual. ¿No era acaso un egotismo

nacional y lingüístico de un género más sutil? Y cuando el cristianismo postulaba un mundo supranatural que contenía las fuerzas secretas y resolvía los problemas morales de esta vida, ¿no estaba elevando los intereses del alma humana, y de esta alma en una transitoria fase histórica, a la supremacía sobre el universo? ¿Y qué es esto sino el egotismo especial del arrepentimiento, tomándose una venganza imaginaria de un mundo demasiado cruel?

De esta manera, cuando el espíritu germano abandonó los andadores de Roma en la Reforma, y muy gradualmente, como buen aprendiz, afirmó sus propios instintos contra todas las tradiciones importadas, retrocedió del ascetismo a la hombría y la expansión, y del supernaturalismo a una filosofía conceptual de la historia; pero hasta la época actual no ha descartado aquel primitivo egotismo hebreo que soñaba con un pueblo elegido y una tierra prometida. Por el contrario, lo reafirma vigorosamente con todo el arte y la paciencia de Job y toda la crueldad de Josué.

Hay, sin embargo, una notable oscilación en las declaraciones de los dirigentes alemanes entre estas pretensiones cósmicas y una concepción francamente naturalista del poder y destino de las naciones. Todas las naciones son vanidosas y se atreven a proclamar su vanidad abiertamente, porque incluso los más absurdos entusiasmos dominan el corazón humano cuando un grupo de personas están dispuestas a compartirlos. Pero esta ostentación natural y falso coraje pasa con la reflexión; los verdaderos intereses comprometidos están evidentemente mejor

servidos reconociendo las circunstancias, y, por consiguiente, los dirigentes responsables pronto limitarán su ambición a lo posible y su orgullo personal a lo creíble. Todos somos seres limitados, todos somos mortales. Las naciones y los individuos pueden tener facultades que les faltan a otros, pero están seguros de carecer de aptitudes que poseen otros; y la herencia que podemos dejar al mundo —es decir, en religión o filosofía— es, a lo sumo, una semilla, una fuerza que se transforma a sí misma, en cuyas formas posteriores nunca reconoceríamos nuestro propio espíritu. Nadie sabe hacia cuál resultado las fuerzas ocultas de la naturaleza cambiarán la escena o agitarán el caleidoscopio. Entretanto, las fuerzas que residen en nosotros nos impulsan a persistir en la vida y a llevar adelante la obra que, puesto que fuimos capaces de comenzar, probablemente podemos continuar y, quizá, acabar. En este sentido, nuestro carácter es un presagio de nuestro destino, y cuanto más integridad tengamos y conservemos, tanto más simple y noble será probablemente ese destino.

Tal integridad, incluso la obstinada integridad de la aveja o de la marsopa, señala un gran triunfo biológico, concentrando mucha difusa vitalidad latente que la materia puede contener; pues en dichos organismos esta vitalidad está constituída en un sistema especial, dotado de forma estable y armado con fuerzas hereditarias. Esta vitalidad animal y esta integridad pueden conducir al egotismo sólo cuando, habiéndose hecho conscientes, detienen el

espíritu, cuya vocación es universal, en sus empresas privadas y lo persuaden de que son supremas por propio derecho e iniciativa. El grado de armonía que siempre ha de existir entre ellas mismas y la naturaleza (puesto que de otra manera perecerían), será, pues, atribuído a sus méritos superlativos o a los favores especiales del cielo.

No se necesita mucha perspicacia para ver lo que ha ocurrido realmente. La ciega vitalidad de aquella nación ha tomado por casualidad una dirección oportuna y encontrado aliados en el mundo para una particular forma de vida. Tales alianzas no son eternas; las circunstancias cambian o la vitalidad cae en un nuevo ritmo y abandona la armonía lograda a causa de la fatiga o el agotamiento, o porque ha surgido una nueva fuerza en ella, o porque algún accidente ha dado lugar a una nueva experiencia. Cuando se produzca el fracaso, se verá el absurdo del egotismo; pero los alemanes han proclamado siempre líricamente que en su pecho residen dos almas y han encontrado una justificación interior y profunda para lo que, según principios egotistas, sería una anomalía. La ausencia de armonía, dicen, lejos de probar el carácter contingente y precario de la vida en este mundo, es la verdadera esencia de la vitalidad y de la libertad; la voluntad, a fin de querer y triunfar, tiene que luchar perpetuamente contra sí misma y disponer las circunstancias que pueden anularla. ¡Cosa extraña el que una nación filarmónica identifique la armonía con la muerte! En realidad, el pueblo alemán está lejos de proceder así en sus afectos o en sus placeres

y artes domésticos o en su música misma; pero en sus agitadas especulaciones es muy cierto que su espíritu ha sido siempre romántico y ha estado dividido contra sí mismo; ora afectado, ora infantil, o bien pedantesco, y nunca sano en sus fundamentos.

Con este rechazo de la armonía como perfección y principio interno de la vida, el egotismo pasa de la esfera metafísica, donde es una ilusión de la autoconciencia, al campo de la política y de la ética, donde representa una reversión de la moral racional a la prerracional. La vitalidad y la integridad deben afirmarse de nuevo absolutamente, en oposición a su fuente y a sus límites naturales y a los obstáculos que podría ponerle la sabiduría. Este es el trágico denuedo radical que he descrito en el capítulo XIV, bajo el nombre de Paganismo.

Como la vida animal que expresa, la moral prerracional está lejos de ser mala o condenable. Por el contrario, es el terreno de todas nuestras virtudes radicales. De allí surgen nuestros juicios morales y nuestras admiraciones fundamentales, nuestro horror a esto y nuestra fidelidad a aquello. Manteniendo la integridad y la fuerza del carácter biológico una vez logrado, la conciencia y el deber muestran sus verdaderas cualidades. La razón no puede oponerse a estas intuiciones, pero puede introducirse en ellas y transformarlas. Por esto Sócrates, padre de la ética racional, aunque tenía una moral clara y conservaba su propia lealtad al Estado, nunca las impuso dogmáticamente a sus discípulos. Les pedía que hablasen por sí mis-

mos, poniendo a prueba simplemente su fuerza lógica y señalando las consecuencias. Sólo buscaba instruir a los atenienses, especialmente a los jóvenes, aunque con poco éxito. Aquí, al menos, creía conocer la naturaleza del animal y su virtud posible, de manera que recurriendo a sus juicios espontáneos estaría seguro del resultado. Nunca incurrió en la práctica de los moralistas de censurar a los peces por gustarles vivir en el agua. Cuando San Francisco les predicaba, también evitaba este error.

Un biólogo romántico que creyera en la evolución (y Sócrates no creía en ella) podría afirmar que una secreta aspiración recorre todo el mundo e impulsa proféticamente a la marsopa y el pez volador, por perfectamente integradas que estén sus vidas y por vitales que sean ya, a romper a veces el falso techo del mar, respirar aire puro y lanzar una mirada al cielo. Pero sospecho que sólo la fantasía humana egotista imagina la evolución de esta manera. En realidad, algún accidente acaecido en el desarrollo o en la manera de atrapar su presa llevó a estos acróbatas a realizar ese salto aventurado, el cual, si resultaba inocuo y útil, podía convertirse en una práctica hereditaria. Pero casi todos los peces, no siendo curiosos ni habiendo sido atrapados en aguas poco profundas o escasas, continuarán por siempre nadando gozosamente bajo la superficie, sin aspiración a transformar sus aletas en alas o garras, a convertirse en anfibios o, finalmente, como los gatos y las moscas, a desarrollar un odio mortal a la natación.

Tampoco puede protestar el moralista racional contra la evolución en la dirección opuesta, si la naturaleza lo permitiera. El renacuajo es más semejante a un pez que a un sapo. ¿No podría el sapo, dentro de un verdadero pantano anegado, retroceder a la condición de pez? Nuestra ciencia presumida podría calificarlo de degeneración, pero en algunas circunstancias esta reversión física podría ser un progreso moral, que asegurara mayor salud, felicidad y armonía.

Sin duda, la reversión a cualquier pasado es de hecho físicamente imposible, pero la imagen de algo pasado o primitivo puede usarse como símbolo, cuando alguna sociedad se siente oprimida por el extranjero o cree corrompidas sus instituciones, como muchos alemanes lo sintieron en la Reforma. No podían volver realmente al cristianismo o judaísmo primitivos, pero esta ilusión sirvió para liberar algo que se encontraba en su espíritu autóctono. Así, hablan ahora de sus primitivos dioses y héroes y de una raza aria pura; pero a veces admiten que todo esto es mítico y que no representa un hecho, sino una aspiración. Las razas *llegan a ser* puras cuando, por la selección, los elementos más nobles de su sangre se refuerzan y llegan a dominar. Excluyendo los documentos inanimados, toda historia, no menos que toda política, tiene que ser una construcción subjetiva, que expresa, como la poesía dramática, una cálida intuición del espíritu. Muy bien: el impetuoso idealismo parece colocarse así en una posición francamente realista que, al menos intelectualmente, es

tranquilizadora. Sin embargo, la cuestión moral queda abierta. ¿Qué especie de inspiración autóctona es la que esta mitología, esta historia y esta política llegan a expresar y servir? ¿Son las fábulas simplemente un instrumento político en manos de una teocracia en gestación, útiles para mantener entretenida la mente popular y para responder verbalmente cuestiones verbales, a la vez que se asegura un engrandecimiento material por medio del brazo secular? ¿O, por debajo y más allá de todo esto, hay una inspiración espiritual, como la inspiración que los primitivos cristianos demostraron que era tal cuando, frustrados en sus esperanzas materiales de un reino del cielo en la tierra, comprendieron que la elección o la salvación tenía que ser algo moral, inherente al cambio de corazón y abierta a todos los hombres, por infantiles y malos que fueren? En otras palabras, ¿es esta inspiración, en el fondo, como la de todas las teocracias maduras, no prerracional, sino postracional? ¿Es una orden al arrepentimiento, al renunciamiento del mundo y a la ayuda a su redención? Se menciona a menudo a los caballeros teutones como prototipos. ¿Cuál fué su función, al menos teóricamente, sino llevar adelante, protegidos con armadura, la misma misión que los frailes descalzos con el cilicio?

Quizá estamos en presencia de algo menos radical que cualesquiera de estas alternativas y menos claro en su intención. Una teocracia —y el gobierno, según cualquier ideología, es virtualmente una teocracia— no inventa cínicamente sus fábulas a fin de engañar al pueblo. ¿Cómo po-

drían parecer plausibles las fábulas, si no fuera porque expresaran algo congruente con el corazón popular? ¿Cómo podrían llegar a concebir esas fábulas los profetas y sacerdotes? Estos hombres son los primeros en caer bajo aquel hechizo, transmitido desde la antigüedad y entretejido con todas las costumbres y sentimientos de su mundo social. Saben que los mitos no son verdaderos en el mismo sentido en que lo es la información común. Los mitos están intrínsecamente sujetos a expansión y transformación; cada profeta o predicador inspirado añade algo que los hace más verdaderos y los acerca más a lo que deben ser. Su función no es referir hechos pasados o futuros, sino más bien expresar las vicisitudes morales del alma en este mundo y definir, como en la oración, los pedidos que hace el alma por el mero hecho de existir.

Los pedidos del alma son naturales, incluso cuando son espirituales; y aun en este caso el naturalista caería en una extraordinaria inconsecuencia si erigiese sus propias aspiraciones en deber para todas las demás criaturas. Puede proclamar atrevidamente sus armas hereditarias y defenderse tan bien como pueda en la lucha por la vida; pero tiene que reconocer igual libertad para los demás de hacer lo mismo a su propio riesgo. Y si ha vivido bastante en este mundo, reconocerá también la inseguridad y la vanidad material de toda realización. Las realizaciones, físicas o espirituales, son necesariamente transitorias. El flujo de las cosas tarde o temprano las disuelve; y la perfección que pueden haber alcanzado, vista bajo forma de eterni-

dad, no perderá nada por no haber sido universal en el espacio ni perpetua en el tiempo. Por el contrario, hay una especie de compensación por la finitud y una satisfacción por la inestabilidad en el conocimiento de que otros ideales y opiniones innumerables han de tener también su día.

Cómo el espíritu, por su vocación esencial, se separa del yo y, por consiguiente, del egotismo, es claramente indicado por Schopenhauer en la radical distinción que hace entre la Voluntad y la Idea. La Voluntad, en tales especulaciones cósmicas, es un término metafórico, y significa toda fuerza o las energías vitales. Además, esta Voluntad, este nombre psicológico para la materia, desempeña la parte principal en todos los sistemas alemanes y en la mayoría de aquellos compuestos en el exterior bajo la influencia alemana. Si, además, como ocurre a menudo, las Ideas son concebidas objetivamente, no como momentáneas percepciones vivas, sino como formas de sucesos o leyes de la naturaleza o de la historia, estos sistemas idealistas no contienen un discernimiento real del espíritu, sino sólo una descripción arbitraria de la naturaleza o de la historia en mitos conceptuales y metáforas psicológicas. Sin embargo, en la mayoría de estos filósofos el espíritu habla realmente, sin osar reconocerse a sí mismo. Está inmerso y perdido en el pensamiento de un universo dramático o de algún punto particular dentro de él; considera aquella fatalidad y aquel desorden como obra suya, se convierte a sus ojos en un gigante que se atormenta a sí

mismo y desespera de la salvación. No obstante, la salvación tanto del mundo como del yo está cerca de sus manos, en la permanente simplicidad y realidad del espíritu pensante; y estos filósofos están sostenidos e impulsados por sus propios pensamientos enigmáticos, como un poeta que compone una tragedia. Incluso en el más universal de los idealistas, en Hegel, la Idea universal, la verdad de todas las cosas, se cierne sobre aquella lucha reptil de conceptos que se devoran mutuamente y que llena el mundo inferior, y sentimos que el corazón del filósofo, a pesar de todo su servilismo a los poderes existentes, está fijo en la verdad y purificado por esta fidelidad. En Schopenhauer es más explícita esta fidelidad, pero más impaciente y fantástica; pues luego de haber encontrado la libertad y la alegría distinguiendo una Idea platónica tras otra, invita intencionadamente a la Voluntad a destruirse a sí misma y a suprimir el mundo y el espíritu juntamente, como si apagara una vela.

Ahora bien; serenamente considerada, ¿cómo se mantiene esta cuestión? El espíritu no puede surgir sin estar atado a alguna circunstancia natural que le dé alguna aspiración y algún objeto especial; en cada caso habla de algún movimiento particular de la vida. Sin embargo, considerado en su perspectiva y su vocación esencial (que es iluminar a la Voluntad sobre sus oportunidades y su destino), el espíritu no puede abrazar sólo un bien o mantenerse moralmente inmóvil en un sitio, salvo cuando se encuentra potencialmente en otros lugares. Así, todas las

circunstancias y acciones, con las perspectivas morales abiertas a cada una, están espiritualmente en la posición que Nietzsche fijó a la humanidad: son algo que debe ser superado. No es que, para el espíritu, deben ser históricamente superadas por otra criatura y otra serie de circunstancias; pues, ¿cuál sería la ventaja espiritual de esto? Aquéllas deben más bien ser superadas moralmente, en la estimación y el amor, conservando solamente la verdad que está en ellas, a la vez que se evaden de la inmersión egotista en su ciega Voluntad. Entonces todas las vistas podrían atravesar a un tiempo el mismo universo en numerosas percepciones, opuestas e incompatibles si se tomasen por formas de las cosas, pero complementarias como impresiones, perspectivas y signos. La diversidad es normal e inocua cuando se comprenden sus razones. Todas las visiones y estimaciones resultan aceptables al crítico, como si fuesen generadas por los hechos; aquél las encuentra convergentes en su significado, tanto natural como espiritual, precisamente por ser tan variadas en su carácter sensorio y moral.

Esta, creo, es la solución del egotismo dada por aquella posición y función trascendental del espíritu que crean el egotismo cuando se atribuyen a la Voluntad animal. No es que por esto se condene la Voluntad animal o que se impongan la renuncia y la disolución de la integridad vital de todo hombre o nación. Pero la integridad vital, sin que se pierda o enerve, puede ser suavizada por la caridad y el entendimiento, y cuanto más seguro está un

hombre de su alma, tan más bondadoso puede ser hacia las almas de los demás. ¿Por qué habríamos de insultar a nuestros semejantes, afirmando que su Criador los detesta y les ordena ser fieles copias de nosotros mismos? Tal censura egotista sería injusta si nuestros rivales fuesen verdaderos para su propio espíritu, por desagradable que pudiera sernos su temperamento o inconveniente su acción. Nuestra censura sería ridícula si su acción fuera no sólo verdadera para su espíritu, sino que esclareciera las circunstancias y estuviera destinada a echar los fundamentos de un nuevo orden moral. Si, por el contrario, esos rivales fuesen, a su vez, fatuos egotistas, ignorantes de su destino, nuestra censura sería innecesaria. Mejor y más pronto que nuestra ira, su trágico choque con la realidad los transformaría o los destruiría.

INDICE DE NOMBRES Y DE MATERIAS

Alejandro el Grande, modelo para los idealistas alemanes, 88, 89.
Aristóteles, 129, 134.
Aria, raza, 197.

Bergson, 188.
Bien y mal más allá de lo justo y lo injusto, 134.
Burckhardt, 55.
Byron, 56, 57.

Calvinismo, en Kant, 66; en Fichte, 31, 85; en Hegel, 120.
Canciller alemán (el), su caballerosa intención hacia Bélgica, 58.
César Borgia, un superhombre, 149.
Clasicismo, romántico en Goethe, 54; mal comprendido por Nietzsche, 150-153; cuando es verdaderamente vivo, 56.
Conocimiento, considerado imposible, 20; abuso del término, 46, 68, 69.
Conquista, deber sublime, 88, 89.
Contrarios, considerados como inseparables, 98.
Cristianismo, extraño a Alemania, 17; socavado por la filosofía alemana, 113, 114; patrocinado por Goethe, 54; abandonado por los individualistas románticos, 116; denunciado por Nietzsche, 140-142; tiene un elemento en común con el egotismo, 115.
Crítica, histórica, tiene una base trascendental, 35.
Crítica de la Razón Pura, su agnosticismo, 20; su fundamento sofístico, 25.

Descartes, 185.
Durero, 33.

Egoísmo, distinto del egotismo, 103, 105-106, 108-110, 127, 181.

Egotismo, definición, 14; distinguido del egoísmo, 103, 105-106, 108-110, 127; fundado en el error, 178; implícito en el imperativo y los postulados kantianos, 70-72; significa integridad, fuerza, complacencia en sí mismo, 174-177; es odioso en los pedantes, 153.
Emerson, 30, 57; citado, 128.
Entendimiento, hostilidad de Hegel hacia el, 99.
Espíritu, sus significados, 44; su unidad mística, 45; su relación con la moral, 201-202; no es el yo natural, 184; el concepto indo, 184-186.
Estado, ente absoluto, ídolo, 106, 107.
Etica alemana, sus defectos, 111.
Evangelio, corregido por Fausto, 60; glosado por los hegelianos, 114.
Evolución, 196.

Fausto, modelo de egotista, 19; prefigura la evolución de Alemania, 58, 59, 168; corrección del Evangelio, 60.
Fe, concepto germano de ella, 19, 33; corroborada sólo por sí misma, 36, 37, 76.
Felicidad, no es para el egotista, 20, 21; éste la desprecia, 162, 163; ni abstracta ni absoluta, 119, 120; asequible, 127; su naturaleza, 163, 164.
Fichte, 73-91.
Filosofía alemana, no es toda la filosofía en Alemania, 17; primitiva, 33; subjetiva, 18; en cuál sentido es idealista, 21; en cuál no lo es, 22; ambigua, 23, 24; es una especie de revelación, 28; debe ser continuamente demostrada, 32; es obra del espíritu autóctono, 166.

Gemüth, por qué es autoconsciente, 171.
Gobineau, 85.
Goethe, 51-61; citado, 170, 176.
Guerra, son una bendición, 104; cómo debe iniciarse, 87; anunciada por doscientos años, 124.

Hegel, 93, 106.

Ideales, cuándo son fálaces, cuándo son sólidos, 148.
Idealismo, significados del término, 21, 22; fomenta el materialismo práctico, 13, 77-80, 86, 89, 90; debe ser impuesto al joven, 88; su conclusión mística, 45-47.
Imperativo categórico, su origen, 65; sus prerrogativas, 70-71; sus peligros, 71-72.

Infinita, esquivado por Hegel, 97-98; reconocido por Schopenhauer, 117-118.
Inglaterra, juzgada por Fichte, 84.

Kant, 63-72, 31, 41, 42, 49.

Leibnitz, antecesor del trascendentalismo, 33; su insidiosa teología, 113.
Lessing, sobre la verdad, 139.
Lengua alemana, sus méritos, 83.
Locke, 32.
Lutero, 145, 168.

Mal, justificado, 133, 142-144.
Max Stirner, 107-111; citado, 81.
Misticismo, en el conocimiento, 45-47; en moral, 133.
Mito, cómo es invocado, 189; su naturaleza, 199.
Montaigne, citado, 179.
Moral, racional, prerracional y postracional, 195-196.
Música, 22, 172.
Musset, 57.

Nación alemana, su pureza, 83; su misión, 86, 87; en qué sentido se dice pueblo elegido, 81, 82; necesaria para la existencia continua de Dios, 76; y de la historia, 87; sus vicisitudes, 169-171.
Naturaleza humana, 126, 127.
Nietzsche ,123-154.

Optimismo, egotista, 31, 120, 114, 125, 127, 128.

Paganismo, uso de la palabra, 155 y sig.; su forma moderna, 158, 159.
Pasión, no egotista, 109; puede llegar a serlo, 103-104; obtusa en el egotista, 176, 177.
Paulsen, 49.
Peer Gynt, modelo de egotista, 19, 20.
Percepción, termina en las cosas, no en las ideas, 25.
Pesimismo, desconoce, por tradición, los valores intrínsecos, 118; reacciona contra el optimismo, 31, 120; es arbitrario, 125.
Platón, su idealismo opuesto al de los alemanes, 22; su política opresiva, 89; sobre la inspiración, 152.
Poder, diversos significados de la palabra, 135-137.
Postulados de la razón práctica, equívocos, 135-137.
Preservación, no es ley de la naturaleza, 124.
Progreso, cuándo es ilusorio, 22, 23; cuándo es real, 121.
Protestantismo, 27-37; 161.

Religión, en la filosofía alemana, 15, 19, 83, 84, 90.
Roma y el espíritu germano, 161.

San Francisco, 196.
Schopenhauer, 117-131.
Sociedad, su supuesta conciencia, 23; un "fantasma", 107.
Sócrates, 157, 195-196.
Spinoza, sentimiento religioso transferido a la naturaleza, 30; su misticismo en ética, 133.
Substancia, uso egotista del término, 23.
Superhombre, 147-153.

Toro, psicología del, 159, 164.
Trascendentalismo, 39-49.

Verdad, ficción de la voluntad, 35; fabricación alemana (made in Germany), 97; menos valiosa que la ilusión, 20, 139-140; no es el punto importante de las filosofías, 165.
Voluntad, usada metafóricamente, 123; debe ser desinteresada, 75; puede ser realizada en la adversidad, 74, 75; es inestable e indeterminada, 167-169; puede negarse, 128, 129.
Vahinger, 189.

Wagner, 147, 161.
Winkelmann, 151, nota.

INDICE GENERAL

		Página
Nota del traductor		7
Nuevo Prefacio		9
Prefacio a la edición original		13
Capítulo	I. — Caracteres generales de la filosofía alemana	17
„	II. — La herencia protestante	27
„	III. — El trascendentalismo	39
„	IV. — Indicios de egotismo en Goethe	51
„	V. — Semillas de egotismo en Kant	63
„	VI. — El trascendentalismo perfecto	73
„	VII. — Fichte y la misión de Alemania	81
„	VIII. — El egotismo de las ideas	93
„	IX. — Egotismo y egoísmo	107
„	X. — La ruptura con el cristianismo	113
„	XI. — Nietzsche y Schopenhauer	123
„	XII. — La ética de Nietzsche	133
„	XIII. — El superhombre	147
„	XIV. — Paganismo	155
„	XV. — El espíritu germano	165
„	XVI. — El egotismo en la práctica	173
Postscriptum. — La naturaleza del egotismo y de los conflictos morales contemporáneos		181
Indice de nombres y de materias		205